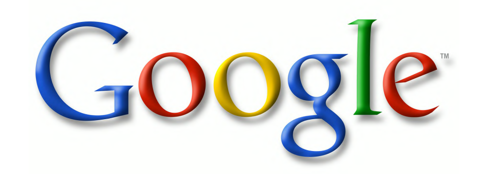
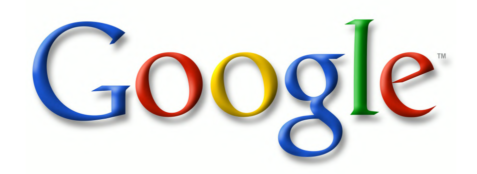
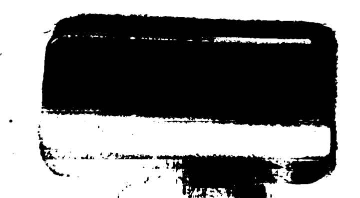
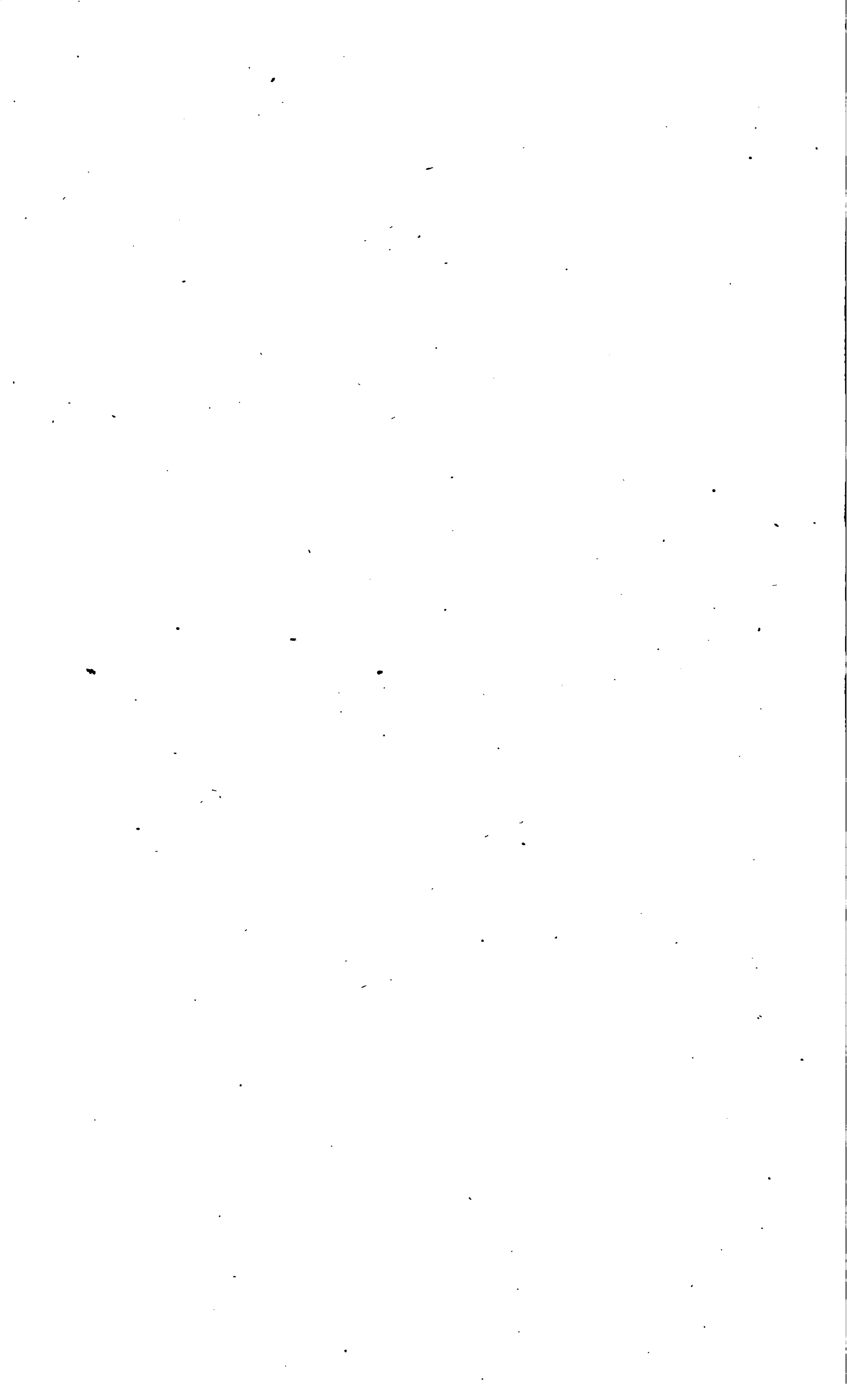





UC-NRLF
$B 45 600


Ex-libris
Charles Atwood
Kofoid





Geschichte

der

griechischen Philosophie.

Von

SCHWEGLER

Dr. A. Schwegler.

Herausgegeben

von

Dr. Carl Köstlin,
a.o. Professor der Philosophie in Tübingen.

Tübingen, 1859.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp jr.

Vorwort.

Neben den umfassenden Arbeiten für die Geschichte Roms, welche Schwegler in den letzten Jahren seines Lebens beschäftigten, war die Geschichte der griechischen Philosophie fortwährend ein besonderer Gegenstand seiner wissenschaftlichen Thätigkeit geblieben. Er hatte über dieselbe alljährlich Vorlesungen gehalten; eine Stunde, in welcher er die platonische Philosophie behandelte, war nur wenige Minuten vor dem Schlage, der den Faden seines Lebens so plötzlich zerriß, beendigt worden. Wie zu erwarten war, fand sich in seinem Nachlaß ein Manuscript über die gesammte Geschichte der griechischen Philosophie vor, mit Ausnahme weniger Reste eines ältern Hefts neu ausgearbeitet und der ganzen Anlage nach dazu bestimmt, allmälig zum Behuf der Herausgabe im Druck weiter vervollständigt zu werden. Nicht blos der Wunsch, aus Schwegler's Nachlaß noch möglich Vieles der Oeffentlichkeit zu übergeben, sondern vor Allem die Beschaffenheit des Manuscripts selbst war es, was seine Freunde zu dem Entschluß bestimmte, die Herausgabe, zu welcher der Verfasser selbst nicht mehr gelangen konnte, an seiner Stelle zu besorgen. In Vergleich mit dem frühern Werke Schwegler's „Geschichte der Philosophie im Umriß" (dritte Aufl. 1857) zeigte das vorliegende Heft allerdings nicht mehr die freie dialektische Konstruktion des philosophischen Entwicklungsganges, nicht mehr die frischbelebte Darstellung, welche jene ältere Schrift auszeichnet, die Behandlung war positiver, historischer, der Ton gedämpfter, nüchterner geworden; aber um so entschiedener traten an dieser zweiten Bearbeitung auch wieder eigenthümliche Vorzüge hervor: eine musterhaft einfache und bündige Exposition des Sachinhalts, eine Klarheit der Terminologie, eine überlegte Auswahl aus der Masse des Stoffs,

eine reiche Zusammenstellung quellenmäßiger Belege, eine sorgfältige und interessante Berücksichtigung der äußern Geschichte der griechischen Philosophie, wie sie der Verfasser in jener ersten Schrift schon wegen ihres ganz verschiedenen Planes nicht hatte zur Anwendung bringen können. Zugleich konnte kein Zweifel darüber seyn, daß die Herausgabe dieser Vorlesungen in nicht unwillkommener Weise dem gegenwärtig unstreitig vorhandenen Bedürfniß entgegenkommen werde, neben den bändereichen größern Gesammtwerken und Monographieen über griechische Philosophie auch ein gedrängteres und doch das Wesentliche umfassendes Handbuch zu haben.

Einzelne Partien des Ganzen, deren schriftliche Ausarbeitung bei Schwegler noch nicht weit genug gediehen war, hat der unterzeichnete Herausgeber theils nach beiliegenden Andeutungen des Verfassers, theils auf dem Grund eigener Befassung mit den Systemen der griechischen Philosophie, zu welcher er schon seit längerer Zeit durch Vorlesungen über die Geschichte der Ethik veranlaßt war, so weit ergänzt, als die nothwendige Abrundung, Anschaulichkeit und Vollständigkeit es erforderte. Er mußte hierin, z. B. bei der pythagoreischen Metaphysik, bei der sokratischen Erkenntnißlehre, bei der Darstellung des stoischen Moralprinzips, allerdings weiter gehen, als in der dritten Auflage „der Geschichte der Philosophie im Umriß", denn er hatte ein noch nicht in allen Theilen gleichmäßig ausgeführtes Manuscript vor sich; aber er fand sich bei seinen Erweiterungen und Aenderungen zu keinen belangreichern Abweichungen von der Auffassung des Verfassers veranlaßt. Wo dieß stattfand, hat er seine Zusätze in Klammern beigefügt, und dasselbe ist auch da geschehen, wo von seiner Seite eine polemische Auseinandersetzung mit Ansichten Anderer nothwendig war. Sonst aber hofft der Herausgeber das von Schwegler und das von ihm selbst Gegebene so mit einander verschmolzen zu haben, daß nirgends ein störender Unterschied zweier Hände sich fühlbar machen wird.

Tübingen, September 1858.

Köstlin.

Inhalt.

Einleitung.

§ 1. Begriff und Methode der Geschichte der Philosophie.

1. Die Philosophie ist denkende Betrachtung der Dinge. Sie unterscheidet sich von den besondern Wissenschaften dadurch, daß sie nicht die Erforschung und Darstellung eines empirisch Gegebenen zum Gegenstand und Zweck hat, wie z. B. die Naturwissenschaften und die Geschichtswissenschaft, sondern daß sie über die unmittelbare Erfahrung hinausschreitet zur Erforschung der letzten Gründe des realen Seyns, sowie der letzten Zwecke und Normen des sittlichen Handelns. Jede andere Wissenschaft hat Voraussetzungen, die sie unbewiesen aufnimmt: so setzt die Physik die Begriffe Ursache und Wirkung, Wesen und Erscheinung, Raum und Zeit stillschweigend voraus; für das Civil- und Criminalrecht ist der Begriff des Eigenthums ein gegebener Begriff [1]. Erst die Philosophie stellt Untersuchungen über diese Begriffe und Voraussetzungen an, und es ist dieß ihre eigenthümliche Aufgabe [2]. Zwar läßt sich zwischen der Philosophie und den besondern

1) Der Jurist z. B. setzt ohne Weiteres voraus, daß es Eigenthum gibt; als Civilist untersucht er das Rechtsverhältniß von Mein und Dein und setzt Regeln fest für die Rechtsstreitigkeiten über das Eigenthum; als Criminalist setzt er Strafen fest für Verletzungen des Eigenthums: ob es aber vernünftig ist, daß es Eigenthum gibt, ob, wie die Communisten sagen, das Eigenthum Diebstahl ist oder nicht, das untersucht der Rechtsphilosoph, nicht der Jurist; daß es Eigenthum gibt, ist ihm Voraussetzung, Thatsache. Der Physiker wendet die Kategorie von Ursache und Wirkung an, aber untersucht sie nicht; ob eine endlose Reihe von Ursachen und Wirkungen, oder ein πρῶτον κινοῦν anzunehmen sei, das zu erforschen ist nicht Sache des Physikers. Ebenso sind die Begriffe von Raum und Zeit für den Physiker Voraussetzung, für den Philosophen Problem.

2) Ebenso definirt Aristoteles die Philosophie. Die Wissenschaft unterscheidet sich nach ihm von der Erfahrung durch das λόγον ἔχειν, dadurch, daß sie

Wissenschaften keine feste Grenzlinie ziehen; auch haben über den Umfang der Philosophie zu verschiedenen Zeiten verschiedene Ansichten und Begriffe geherrscht, so daß die Grenzen dessen, was in die Geschichte der Philosophie gehört, nicht nach einer für alle Zeiten gleichbleibenden Norm gemessen werden können [3]). Im Allgemeinen aber läßt sich hierüber folgende Norm aufstellen: die Geschichte der Philosophie habe zu ihrem Gegenstand diejenigen wissenschaftlichen Untersuchungen, welche im Laufe der Zeit über die letzten Gründe und obersten Gesetze, über Wesen und Zusammenhang der geistigen und natürlichen Welt angestellt worden sind.

2. Die Philosophie hat eine Geschichte oder zeitliche Entwicklung. Sie existirt nicht als fertiges System des Wissens, sondern nur in der Form verschiedener aufeinanderfolgender Zeitphilosophieen [4]). Es hat dieß darin seinen Grund, daß jede Philosophie nur der Ausdruck des Bewußtseyns einer bestimmten Zeitepoche ist [5]), dieses Bewußtseyn aber, Hand in Hand mit dem allgemeinen Fortschritt der Menschheit, sich stetig ändert, sich fortschreitend bereichert und vertieft. Wie daher das Gesammtleben der Menschheit unter der Idee des Fortschritts steht, und eine wenn auch nicht durchaus stetige Reihe von Entwicklungsstufen aufweist, so verhält es sich auch mit der Geschichte der Philosophie. Sie stellt eine fortschreitende Entwicklung dar, welche in dem Trieb des menschlichen Geistes begründet ist, das reale Seyn

---

τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζει, während die Empirie nur das ὅτι weiß (Arist. Met. I, 1, 15.). Es bewegt sich folglich die Philosophie περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς I, 1, 25. Genauer: sie ist die Wissenschaft der obersten oder letzten Ursachen und Gründe, ἡ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων θεωρητική I, 2, 14.

3) Es ist in alten Zeiten Vieles zur Philosophie gerechnet worden, was heutzutage eine besondere Wissenschaft bildet. Bei Aristoteles Zoologie u. s. w.; noch bei Cartesius die Mechanik.

4) Den Fortschritt hat sie mit jeder andern Wissenschaft gemein: aber ihr Fortschritt ist ein anderer, als derjenige der positiven Wissenschaften. Bei diesen ist der Fortschritt Zuwachs: z. B. bei der Mathematik: nichts Gewonnenes wird umgestoßen: es kommt nur hinzu. Aber jedes neue philosophische System fängt wieder von vorne an, nimmt einen neuen Ausgangspunkt, legt ein neues Fundament, stößt alles Frühere um [weil es sich in der Philosophie nicht um die Breite des Thatsächlichen, die ins Unendliche vermehrt werden kann, sondern um die letzten Principien alles Wissens handelt].

5) So ist in der alten Philosophie die Sophistik Ausdruck des beginnenden Verfalls des griechischen Staatslebens; in der neuern Kant = Revolutionsepoche, Hegel (alles Wirkliche vernünftig) = Restauration.

immer mehr zum Wissen zu erheben, das Universum immer mehr denkend zu durchdringen. Nur darf man diese Idee organischen Fortschritts nicht so übertreiben, wie von Hegel geschehen ist. Hegel behauptet, in der Geschichte der Philosophie herrsche eine logische Nothwendigkeit; sie stelle einen streng gesetzmäßigen Proceß dar, und die zeitliche Aufeinanderfolge der philosophischen Systeme entspreche der logischen Aufeinanderfolge der reinen Begriffe [6]. Allein diese Ansicht läßt sich weder beweisen, noch ohne Willkühr und Gewaltthätigkeit mit dem vorliegenden historischen Thatbestand in Einklang setzen. Die Geschichte der Menschheit und ihrer Ideen stellt allerdings einen Fortschritt dar, aber keinen stetigen, sondern nur im großen Ganzen; im Kleinen bewegt sie sich in Schlangenlinien, oft in Rückschritten, oft in Sprüngen. So weist auch die griechische Philosophie zwar eine große Gesetzmäßigkeit der Entwicklung, aber keinen stetigen, gleichmäßigen Fortschritt auf, sondern sie hat Hand in Hand mit dem übrigen Geistesleben der Griechen verschiedene Lebensalter durchlaufen,

6) Geschichte der Philosophie I, 43: ich behaupte, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee (Seyn, Werden, Daseyn, Fürsichseyn, Quantität, Grad, Maas, Wesen und Erscheinung; Substanz, Causalität, Wechselwirkung, Zweck). Ich behaupte, daß wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung betrifft, so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. Umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen. Aber es ist ganz unmöglich, jedes System der griechischen Philosophie auf einen logischen Grundbegriff zurückzuführen. Zeller Jahrb. der Gegenw. 1843. Oct. Nro 53: Diese Ansicht Hegels ist eine Verkennung des eigenthümlichen Charakters der Geschichte, eine Vermischung des Logischen und Historischen. Die Logik hat zu ihrem Gegenstand nur das Reich der abstracten Begriffe, noch abgesehen von ihrer Verwirklichung in Natur und Geist; diejenige Speculation dagegen, die Gegenstand der Geschichte der Philosophie ist, ist auf das ganze Gebiet des Seyenden gerichtet. Das System der Philosophie beginnt mit dem abstractesten Begriff: die Geschichte der Philosophie gerade mit dem Concretesten, mit der Betrachtung des sinnlichen Daseyns. Hegel hält auch seinen Kanon gar nicht fest, und gibt ihn bald gänzlich auf. Die Jonier, die auch er an die Spitze stellt, haben zum Prinzip die Materie, die erst am Schlusse der Logik zum Vorschein kommt. Dann kommen die Pythagoreer mit dem Prinzip der Zahl, die im System der Logik viel später kommt, als z. B. das Prinzip des Werdens (Heraklit). Das Zusammentreffen hört sehr bald auf: Seyn = Eleaten, Werden = Heraklit, Fürsichseyn = Atomistik. Damit ist der Parallelismus zu Ende.

gekeimt, geblüht und gealtert. Die vorsokratische Philosophie stellt gewissermaßen die Jugendzeit; die platonisch-aristotelische Philosophie das Mannesalter, die neuplatonische Philosophie das Greisenthum des griechischen Geistes dar. Unter diesen Umständen muß es für den Geschichtschreiber der Philosophie die erste Aufgabe seyn, den historischen Thatbestand zu ermitteln, was nur auf dem Wege der historisch-kritischen Forschung geschehen kann. Erst, wenn das historische Material in möglichster Vollständigkeit gesammelt und kritisch festgestellt ist, kann in zweiter Reihe die Frage eintreten, ob und wie weit und in welcher Beziehung ein jedes System einen Fortschritt in Erfassung der philosophischen Idee bilde.

§ 2. Die Quellen und Bearbeitungen der Geschichte der griechischen Philosophie.

Jonsius, de scriptoribus historicae philosophicae 1658. 1716.
Brandis I, 23 ff.

Die Quelle unserer Kenntniß der griechischen Philosophie sind natürlich in erster Reihe die Schriften der griechischen Philosophen selbst. Von diesen hat sich jedoch nur ein verhältnißmäßig sehr kleiner Theil erhalten: von den fruchtbarsten griechischen Philosophen, einem Demokrit [1]), Chrysipp [2]) ist auch nicht Eine einzige Schrift auf uns gekommen: überhaupt steht, quantitativ angesehen, das Erhaltene außer allem Verhältniß zum Verlorenen, so reich war die philosophische Litteratur des griechischen Volks. Es ist unter diesen Umständen ein Glück, daß wenigstens das wissenschaftlich Bedeutendste uns gerettet worden ist: die platonischen Schriften vollständig, von den aristotelischen zwar nur der kleinere, etwa ein Sechstheil, aber wie es scheint, wichtigere Theil; auch den Neuplatonismus und den spätern Stoicismus und Skepticismus kennen wir aus den Originalquellen selbst. Für die übrigen griechischen Philosophen dagegen sind wir auf zwei subsidiäre Quellen beschränkt, nämlich: 1) Berichterstattungen Dritter, 2) Auszüge und Citate, durch die uns Bruchstücke der verlorenen Schriften erhalten worden sind.

1. Berichte über die Systeme der frühern Philosophen geben

---

1) Diogenes Laërtius IX. 46 ff.
2) D. L. VII, 180.

außer Xenophon schon Plato und Aristoteles, aber beide nicht in historischem, sondern in dogmatischem Interesse: d. h. nicht in der Absicht, die Lehren ihrer Vorgänger objectiv darzustellen, sondern zu dem Zweck, das Wahre daran für ihren eigenen Gebrauch abzusondern, oder durch Widerlegung derselben die abweichende eigene Lehre zu begründen. So beginnt z. B. Aristoteles seine Metaphysik mit einer ausführlichen historisch-kritischen Einleitung, in welcher er die vier Grundprinzipien, die er aufstellt, durch die Nachweisung zu rechtfertigen sucht, daß die Prinzipien sämmtlicher früheren Philosophen sich auf diese vier reduciren lassen. Diese Nachweisung, so werthvoll sie für uns ist, ist doch kein streng historischer Bericht, da Aristoteles in der Darstellung der früheren Philosopheme mit großer Freiheit verfährt, und dieselben meistens in seine eigene Terminologie übersetzt. Aristoteles hat außerdem auch eigene Monographieen über die pythagoreische Philosophie, über Archytas, die Eleaten, Gorgias, die platonischen Ideen u. s. w. geschrieben (D. L. V, 22. 25): doch läßt sich der Charakter derselben aus den wenigen Bruchstücken, die davon übrig sind, nicht beurtheilen. Die Schüler des Aristoteles haben, der realistischen Gesinnung ihres Meisters getreu, diese historisch-philosophischen Studien fleißig gepflegt. Unter ihnen hat besonders Theophrastus zahlreiche und umfassende Schriften zur Geschichte der Philosophie verfaßt (D. L. V, 42—49): wohl die meisten Notizen, die wir bei späteren Schriftstellern finden, sind aus ihm entlehnt: besonders häufig citirt ihn Simplicius in seinem Commentar zur aristotelischen Physik. Andere Peripatetiker, die Werke biographischen Inhalts hinterlassen haben, von denen wir meist durch Diogenes von Laërte Kunde haben, sind Aristoxenus, Klearchus, Strato, Phanias (Brandis I, 29 f.). Besonders reich an Schriften *περὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἱρέσεων* oder *περὶ διαδοχῶν τῶν φιλοσόφων* war die alexandrinische Litteratur: alle diese Geschichtswerke sind verloren, liegen aber den auf uns gekommenen Compilationen zu Grund. Reichen Stoff, besonders für die Geschichte der stoischen und epikureischen Lehre, enthalten Plutarch's (unter Hadrian) moralische Abhandlungen: doch kann die kurze Geschichte der Philosophie, die unter Plutarchs Namen auf uns gekommen ist (sie führt den Titel *περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις*), bei ihrer großen Oberflächlichkeit und Zusammenhangslosigkeit nicht für ein ächtes Werk Plutarchs, sondern im besten Fall nur für einen Auszug aus einem solchen gelten. Auch

unter des Arztes Galenus [3]) Werken befindet sich eine kleine Geschichte der Philosophie, die jedoch bis auf die ersten Capitel mit der angeführten Schrift Plutarchs übereinstimmt, und aus einem und demselben ausführlicheren Werke excerpirt zu seyn scheint. Aus anderer Quelle stammen die unter den Schriften des Kirchenvaters Origenes überlieferten Philosophumena, die sich jetzt als Theil eines größern, gegen die gnostischen Häresen gerichteten Werks ausgewiesen haben, aber gleichfalls nur eine oberflächliche Uebersicht geben (Ausgaben von Miller, Oxford 1851; von Duncker und Schneidewin, Göttingen 1856, 1. Bd.). Unter diesen Umständen ist das Werk des Diogenes Laërtius (von Laërte in Cilicien, wahrscheinlich unter Septimius Severus) *περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα* (Ausgaben von Menagius 1664, Meibom 1692, Hübner 1828, Cobet 1850) unsere Hauptquelle, da er, so unkritisch er auch zusammenträgt, doch durch verhältnißmäßige Ausführlichkeit sich auszeichnet, und durch die häufige Nennung seiner Gewährsmänner doch Anhaltspunkte für historische Kritik in sich trägt. Seine chronologischen Angaben hat Diogenes größtentheils aus Apollodor's (um 140 v. Chr.) metrisch abgefaßter Chronik geschöpft. — Auch unter den römischen Schriftstellern sind von großem Belang für die Geschichte der griechischen Philosophie Lucretius (in seinem Lehrgedicht de natura rerum), Cicero und Seneca.

2. Systematische Auszüge aus den Schriften der griechischen Philosophen verdanken wir dem Johannes von Stobi (in Macedonien, wahrscheinlich aus dem 6ten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung), der gegen fünfhundert größtentheils verlorene Dichter und Prosaiker excerpirt, und diese Excerpte unter gewisse Rubriken zusammengestellt hat. Seine Auszüge bilden in den Handschriften zwei verschiedene Werke, von denen das eine den Titel „physische und moralische Eclogen" (Ausg. von Heeren 1792—1801, 2 Bde), das andere den Titel „Florilegium" oder „Sermonen" (Ausg. von Gaisford, Oxford 1822, 4 Bde) führt. Auch der Neuplatoniker Simplicius um 530 hat in den gelehrten Commentaren, die er zu mehreren Schriften des Aristoteles und namentlich zu dessen Physik verfaßt hat, schätzbare Bruchstücke aus den Schriften der älteren, besonders der vorsokratischen

3) geb. 131, Leibarzt des Kaisers Commodus.

Philosophen aufbewahrt. Endlich haben sich in dieser Beziehung auch einige Kirchenväter verdient gemacht, besonders Clemens von Alexandrien in seinen στρώματα, Origenes in seiner Widerlegung des Celsus, und Eusebius in seiner praeparatio evangelica — Schriften, die in apologetisch-polemischem Interesse zahlreiche Aussprüche griechischer Philosophen citiren.

3. Beide Quellen, die resumirenden Berichte und die wörtlichen Citate ergänzen einander, und dienen sich gegenseitig zum Regulativ. Dabei bleibt zwar der subjektiven Beurtheilung noch ein weiter Spielraum übrig; aber im Ganzen dürfen wir uns versichert halten, durch sorgfältige Benützung beider Quellen und genaue Ausmittlung der innern Beziehungen zwischen den Systemen ein klares und vollständiges Bild von den Entwicklungen der griechischen Philosophie entwerfen zu können.

4. Neuere Bearbeitungen der Geschichte der griechischen Philosophie:

a) vom Standpunkt der wolf'schen und kant'schen Schule:
- Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie, 1791 ff. (wolfische Philosophie.)
- Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 1796 ff. (litt. historische Gelehrsamkeit.)
- Tennemann, Geschichte der Philosophie. 1798 ff. (kantisch.)
- Reinhold, Gesch. der Philosophie. 1828 ff. (Dess. Lehrb. 1836.)
- Fries, Geschichte der Philosophie. 2 Bde. 1837. 1840.

b) schelling'sche und schleiermacher'sche Schule:
- Ast, Grundriß. 1807. 2te Aufl. 1825.
- Rixner, 3 Bde. 1ste Aufl. 1822. 2te Aufl. 1829.
- Windischmann, die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. 4 Thle. 1827—1834.
- Schleiermacher, Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Ritter. 1839.
- Ritter, Geschichte der alten Philosophie. 4 Bde. 1ste Aufl. 1829—34, 2te Aufl. 1836—39.
- Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie. 1r Bd. 1835. II, 1. 1844. II, 2, 1. 1853. 2, 1857.

c) hegel'sche Schule:
- Hegel, Vorlesungen. 3 Bde. 1833—36. 2te Aufl. 1840—42.

Wendt, neue Bearbeitung von Tennemann. 1r Bd. 1829.
Marbach, Lehrb. der Gesch. der Philosophie. 1. 1838. 2. 1841.
Braniß, Geschichte der Philosophie seit Kant, 1r Bd. (Geschichte der Philosophie bis auf Kant) 1842.
Zeller, die Philosophie der Griechen I. 1844; zweite Aufl. 1856. II. 1846. III. 1. 2. 1852.

§ 3. Eintheilung der Geschichte der griechischen Philosophie.

Die Geschichte der griechischen Philosophie gliedert sich in vier Perioden:

a) Die erste Periode bildet die vorsokratische Philosophie, welche sich dadurch charakterisirt, daß ihre Forschung noch einseitig auf die Natur oder die Erscheinungswelt gerichtet war, daß sie überwiegend Naturphilosophie ist [1]). Daß das griechische Philosophiren diesen Ausgangspunkt genommen hat, ist vollkommen erklärlich: denn es liegt in der Natur der Sache, daß der Mensch zuerst dasjenige zum Gegenstand seines Nachdenkens macht, was vor seinen Augen liegt, die Sinnenwelt oder die Natur, und daß er seine Reflexion erst viel später auf sich selbst, auf sein Denken oder Erkennen richtet, und über die Möglichkeit, die Bedingungen des Wissens nachdenkt. — Die Philosophen dieser Periode haben auch Das mit einander gemein, daß sie vor Allem nach einem letzten Prinzip der Natur forschten, aber in der Durchführung desselben durch die concreten Sphären des Daseins über verhältnißmäßig dürftige Anfänge nicht hinausgekommen sind. Es läßt sich deßhalb die Lehre eines jeden Philosophen dieser Periode in eine kurze These zusammenfassen. So reduzirt sich die Philosophie des Thales auf den Satz: Alles ist aus Wasser; die pythagoreische

---

1) Diog. L. III, 56: „Wie die älteste Tragödie nur Einen Schauspieler hatte, Aeschylus dagegen einen zweiten, Sophokles einen dritten einführte und hiemit die Tragödie vollendete, so war auch die Philosophie anfangs einartig, nämlich Naturforschung (ἦν μονοειδὴς ὡς ὁ φυσικός), darauf hat Sokrates die Ethik, in dritter Reihe Plato die Dialektik hinzugefügt und das System der Philosophie vollendet.“ Dasselbe sagt Attikus bei Euseb. Praep. Ev. XI, 2. Aristokles ebendas. Cap. 3. — Aristoteles de part. anim. I, 1, p. 642, a, 24: „Das ὁρίζεσθαι τὴν οὐσίαν oder das Feststellen der Begriffe war vor Sokrates nicht bekannt: mit Sokrates aber kam es auf, wogegen τὸ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως aufhörte.“ Auch von den Pythagoreern sagt Aristoteles, sie seien darin mit den übrigen Physiologen einverstanden, ὅτι τὸ ὂν τοῦτ᾽ ἐστὶν, ὅσον αἰσθητόν ἐστι, Met. I, 8, 25.

Philosophie auf den Satz: Alles ist Zahl; die eleatische Philosophie auf die These: nur das unverändert Seyende oder das Eins ist. Man kann daher diese erste Periode der griechischen Philosophie die Periode der Prinzipien nennen.

b) Die Periode der Intellectualsysteme, der Systeme des Begriffs, die von drei, im Verhältniß von Lehrern und Schülern zu einander stehenden, Philosophen, von Sokrates, Plato und Aristoteles, repräsentirt ist. Von diesen drei Männern hat Sokrates den Grundgedanken, aus dem die beiden größen Systeme seiner Nachfolger erwachsen sind, ausgesprochen; er ging vom Object zum Subject, vom Sein zum Wissen zurück; er erklärte die Frage nach der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens für das wesentliche Objekt der Philosophie und lehrte, daß nur die Erkenntniß des Begriffs ein wahres und wirkliches Wissen sei. Plato sofort hat in dieser Lehre des Sokrates wiederum ein Prinzip für die Erkenntniß des Objektiven gesucht; er hat aus ihr die Folgerung gezogen, daß die Idee oder das allgemeine und bleibende Wesen der Dinge, wie wir es im Begriffe erfassen, nicht nur das wahre Objekt des Wissens, sondern auch das wahre Sein sei, und er hat von dieser Grundansicht aus in seiner Ideenlehre die Fundamente alles philosophischen Idealismus gelegt. Aristoteles endlich hat diese Ansicht Plato's, daß der Begriff das Wesen der Dinge sei, zwar getheilt, und er steht somit auf Einem Boden mit ihm; aber das Verhältniß des Begriffs zur gegebenen Wirklichkeit hat er anders bestimmt, als Plato. Während nämlich Plato Idee und Erscheinungswelt in Gegensatz zu einander stellt und die Dinge nur als unvollkommene Abbilder der von ihnen getrennt für sich bestehenden Idee gelten läßt, sieht Aristoteles in dem Begriffe die Form der Dinge selbst, er betrachtet ihn als das in der Materie thätige Formprinzip, welches sich selbst zu der ganzen Mannigfaltigkeit von Arten und Stufen des gegebenen Seyns spezifizirt und daher nicht als der Gegensatz, sondern als die immanente belebende Seele der Wirklichkeit gedacht werden muß.

c) Die dritte Periode bilden die Systeme der Subjektivität, die sich von den Systemen der vorangegangenen Periode dadurch unterscheiden, daß es ihnen nicht sowohl um die objektive Erkenntniß der realen Welt, als um die Auffindung und Aufstellung eines Prinzips oder praktischen Regulativs für das subjektive Leben zu thun ist. Sie haben kein theoretisches Interesse an den Dingen, sondern die Wissen-

schaft hat nach ihnen nur die Bildung des Menschen zur Tugend und Glückseligkeit zum Zweck: weßwegen sie das Hauptgewicht auf die Ethik legen. Hieher gehören drei philosophische Systeme: a) der Stoicismus, b) der Epikureismus, c) der Skepticismus.

d) Die vierte Periode bildet das neuplatonische Philosophiren, das einerseits, wie die Systeme der dritten Periode, vom subjektiv praktischen Bedürfniß des Menschen ausgeht, andrerseits, wie die der zweiten, ein ideales Prinzip der objektiven Welt aufstellt und so die Bestrebungen der beiden vorangehenden Epochen in sich zur Einheit zusammenfaßt.

Erster Abschnitt.

Die vorsokratische Philosophie.

§ 4. Eintheilung der vorsokratischen Philosophie.

Die vorsokratische Philosophie stellt sich in drei philosophischen Richtungen oder Schulen dar, die fast gleichzeitig neben einander geblüht haben. Diese drei Richtungen sind a) die Philosophie der Jonier, b) die Philosophie der Pythagoreer, c) die Philosophie der Eleaten. Die Philosophen dieser drei Schulen haben Eines mit einander gemein: nämlich, daß sie nach dem Wesen der Dinge, nach Grund und Prinzip des Universums, geforscht haben; sie unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß sie dieses Wesen und Prinzip der Dinge verschieden bestimmen. Die Jonier finden die Substanz und Ursache der Dinge in einem materiellen sinnlichen Grundstoffe, aus dem alles einzelne Seyn hervorgeht; die Pythagoreer in einem Mittleren zwischen dem Sinnlichen und Unsinnlichen, in der Zahl, in den quantitativen Maaßen, Verhältnissen und Formen, in denen alles Existirende sich bewegt; die Eleaten endlich in einem nur durch das Denken zu erfassenden Unsinnlichen, indem sie allem sinnlich wahrnehmbaren Unterschied und Wechsel der Dinge den Satz, daß das Weltganze immer und überall nur Eines ist, als das allein Wahre gegenüberstellen, Unterschied und Wechsel für Schein und Sinnentäuschung, nur das hinter ihnen liegende immer und überall gleiche Wesen der Welt für real existirend erklären. Es stellen somit diese drei Philosophieen eine aufsteigende Stufenreihe dar. — Den Uebergang von diesem vorsokratischen Philosophiren zu den Systemen der zweiten Periode bildet die Sophistik. Während nämlich die vorsokratische Philosophie bisher unmittelbar auf die Erkenntniß des Objekts losgesteuert war, in der unbefangenen Voraussetzung, daß das Subjekt die objektive Welt erkennen könne, ohne vorher die Möglichkeit und die Bedingungen des Wissens zu untersuchen: wirft die So=

phistik die Frage nach dieser Möglichkeit auf, und stellt die Befähigung des Menschen zur objektiven Erkenntniß der Dinge in Zweifel. Da jedoch die Sophistik hiedurch die intellectualistischen Systeme der zweiten Periode nur negativ, nicht positiv, vorbereitet, so wird sie richtiger zur ersten als zur zweiten Periode gerechnet.

Innerhalb der jonischen Philosophie lassen sich zwei Richtungen unterscheiden, die schon Aristoteles (Met. I, 3, 16 ff.) unterschieden hat. Die älteren Jonier haben die Substanz, das Grundwesen zu entdecken gesucht, aus dem die Dinge bestehen, die jüngeren haben nach den bewegenden Ursachen, aus denen sie entstehen, nach dem Grund des Entstehens und Vergehens der Dinge geforscht, und von diesem Gesichtspunkt aus auch den Urstoff derselben bestimmt. Für jene war, wie Aristoteles sich ausdrückt, die *ὕλη* oder das *ὑποκείμενον*, für diese die *ἀρχὴ τῆς κινήσεως* das Grundproblem. Wir unterscheiden hiernach innerhalb der jonischen Philosophie a) Systeme der Substanzialität (Thales, Anaximander, Anaximenes); b) Systeme der Causalität (Heraklit, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit).

§ 5. Thales.

a) An die Spitze der Geschichte der griechischen Philosophie wird von den Alten insgemein Thales von Milet gestellt. Er wird zwar auch den sieben Weisen beigezählt, vermöge seiner Richtung auf ethisch-politische Weisheit; und selbst Plato scheint ihn noch nicht zu den eigentlichen Philosophen zu rechnen, indem er ihn wegen seiner technischen Erfindungen lobt, und mit Anacharsis dem Scythen zusammenstellt [1]); Aristoteles dagegen bezeichnet ihn bestimmt als den Anfänger (*ἀρχηγὸς*) philosophischer Naturforschung [2]); diesem Urtheil sind dann auch die späteren Geschichtschreiber gefolgt [3]).

b) Das Geburtsjahr des Thales wird von den alten Chronologen in Olymp. 35,1 = 640 v. Chr., sein Todesjahr in Olymp. 57,3 = 550 v. Ch. gesetzt [4]). Den sichersten chronologischen Anhaltspunkt bietet

---

1) Plat. Rep. X, p. 600, a: *ἀλλ' οἷα δὴ εἰς τὰ ἔργα σοφοῦ ἀνδρὸς πολλαὶ ἐπίνοιαι καὶ εὐμήχανοι εἰς τέχνας ἤ τινας ἄλλας πράξεις λέγονται, ὥσπερ αὖ Θάλεώ τε πέρι τοῦ Μιλησίου καὶ Ἀναχάρσιος τοῦ Σκύθου.*

2) Arist. Met. I, 3, 7: *Θαλῆς ὁ τῆς τοιαύτης* (d. h. der nach dem Grundstoff forschenden) *ἀρχηγὸς φιλοσοφίας.*

3) Z. B. Diog. L. I, 122. Andere Stellen bei Menage zu Diog. Laërt. I, 24, 27.

4) Apollodor bei Diog. L. I, 37. Zustimmend *Hermann* de phil. jon. aetat. 1849, p. 22.

die Angabe des Herodot (I, 74), Thales habe die Sonnenfinsterniß vorhergesagt, die während einer Schlacht zwischen den Lydern und Medern eingetreten sei. Diese Sonnenfinsterniß fällt nach der Berechnung neuerer Astronomen ins Jahr 585 [5]), was zu der obigen Zeitangabe recht wohl paßt. Die mannigfachen Züge praktischen Verstandes [6]) und politischer Weisheit, die von ihm überliefert werden, lassen schließen, daß er unter seinen Zeitgenossen eine hervorragende Stellung eingenommen hat. So wird von ihm erzählt, er habe beim Uebergange des Crösus über den Halys die Abdämmung dieses Flusses geleitet (Hdt. I, 75. Diog. L. I, 38), und den von den Persern bedrängten Joniern zur Errichtung eines Bundesraths in Teos gerathen (Hdt. I, 170).

c) Was als Philosophie des Thales glaubhaft überliefert wird, besteht in dem Einen Satze: Alles sei aus Wasser, das Wasser sei

5) Die von den Alten in Verbindung mit historischen Ereignissen erwähnten Finsternisse bilden die sicherste Grundlage für die Chronologie. Solche Finsternisse sind: die Sonnenfinsterniß beim Aufbruch des Xerxes aus Sardes, Hdt. VII, 37; die Mondsfinsterniß am Tag vor der Schlacht bei Pydna u. a. In Beziehung hierauf gab die fürstlich Jablonowskische Gesellschaft zu Leipzig die Preisaufgabe: es sollen die wichtigsten Finsternisse, die aus dem Alterthum überliefert sind, berechnet werden. Diese Preisaufgabe hat Zech gelöst: „Astronomische Untersuchungen der wichtigeren Finsternisse, welche von den Schriftstellern des classischen Alterthums erwähnt werden.“ 1853. Die Sonnenfinsterniß des Thales nun setzt Zech a. a. O. S. 57 ins Jahr 585 v. Chr., 27. Mai, was zu den chronologischen Angaben über Thales gut paßt. Früher setzte man sie ins Jahr 609 (Oltmann in d. Abh. der Berl. Akad. 1812—13), was zu den Angaben über Thales Leben nicht stimmt: Thales wäre damals erst 31jährig gewesen; 585 war er 55jährig.

Die Berechnung, welche Thales anstellte, war möglich, da die Sonnenfinsternisse nach 19jährigen Intervallen in ziemlich ähnlicher Größe wiederkehren, was die Assyrier frühzeitig beobachtet haben mögen.

6) Arist. Pol. I, 11: „Als man dem Thales wegen seiner Armuth vorwarf, daß die Philosophie nutzlos sei, soll er, da er mittelst der Astrologie eine ergiebige Oliven-Erndte vorhersah, noch vor Ablauf des Winters alle Oelpressen in Milet gepachtet haben. Als sodann die Oliven-Erndte herbeigekommen, und eine allgemeine Nachfrage nach Oelpressen gewesen sei, habe er die von ihm gepachteten Pressen zu hohem Preise vermiethet und auf diese Weise viel Geld zusammengebracht. Er habe hiedurch den Beweis geführt, daß es für die Philosophen leicht ist, reich zu werden, wenn sie nur wollen; nur sei eben das nicht der Gegenstand ihres Strebens.“ Dasselbe Diog. L. I, 26. — Ein Gegenstück hiezu bildet die Erzählung über Thales bei Plato Theaet. 174, a: Thales soll einst, als er Astronomie trieb und gegen den Himmel sah, in eine Cisterne gefallen sein, da soll ihn eine thracische Sclavin ausgelacht haben, *ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν.*

der Grundstoff der Dinge [7]. Wie er diesen Satz begründet [8], wie er die einzelnen Naturerscheinungen und Naturveränderungen aus dem von ihm angenommenen Grundstoff abgeleitet, ja, ob er eine solche Ableitung überhaupt versucht hat [9], dieß haben schon die Alten nicht mehr gewußt, und es gibt hierüber keine sichere Ueberlieferung. Ueberhaupt ist Alles, was von den philosophischen Ansichten des Thales berichtet wird, noch gänzlich sagenhaft; eine Schrift von ihm wird nirgends angeführt [10], und Aristoteles nennt, wo er von ihm spricht, immer nur die Sage als seine Quelle [11]. Wenn ihm daher spätere Berichterstatter sehr entwickelte Philosopheme, z. B. die Idee einer Weltseele oder eines weltbildenden Geistes [12] (νοῦς) die Unsterblichkeitslehre [13] u. s. w. zuschreiben, so sind dieß Angaben, die nicht aus ächter

---

7) Plut. de plac. philosophorum I, 3, 1: *ἐξ ὕδατός φησι πάντα εἶναι, καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι.* Cic. Acad. IV, 37: Thales ex aqua dixit constare omnia. Den Terminus *ἀρχή* soll erst Anaximander gebraucht haben (s. § 6).

8) Aristoteles sagt Met. I, 3, 8: „Vielleicht (*ἴσως*) schöpfte er seine Ansicht daraus, daß die Nahrung aller Dinge feucht ist, und das Warme sich aus dem Feuchten entwickelt, ferner daraus, daß der Same aller Dinge eine feuchte Natur hat." Dieß also nur Vermuthung des Aristoteles, nicht positive Ueberlieferung. Andere Motive leihen ihm Spätere, z. B. Simplic. in Phys. fol. 8: *Θαλῆς εἰς τὸ γόνιμον* (Zeugungskraft) *καὶ τρόφιμον* (Nährkraft) *καὶ συνεκτικὸν* (verbindende —) *καὶ ζωτικὸν* (belebende Kraft) *καὶ εὐτύπωτον* (Bildsamkeit) *τοῦ ὕδατος ἀπεῖδεν.* Allein es fragt sich, ob er seine Ansicht wirklich in dieser Art philosophisch begründet hat. Er lehrte auch, die Erde schwimme auf dem Wasser (Arist. Met. I, 3, 7: *τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι.* De coel. II, 13): vielleicht hängt seine Lehre, daß die Welt aus dem Wasser entstanden sei, mit dieser Ansicht zusammen.

9) Nach Theophrast hat zuerst Anaximenes den Proceß des Werdens aus einer Verdichtung und Verdünnung des Urstoffs hergeleitet (ap. Simpl. in Phys. fol. 32).

10) Arist. de anim. I, 2: *ἔοικε καὶ Θαλῆς, ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι, κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον* (Magnetstein) *ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.* Diog. L. I, 23: *κατά τινας σύγγραμμα κατέλιπεν οὐδέν.*

11) M. Anm. zu Met. I, 3, 8. Z. B. Arist. Met. I, 3, 11: *Θαλῆς λέγεται οὕτως ἀποφήνασθαι.* De coel. II, 13: (*τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος κεῖσθαι*), *τοῦτον ἀρχαιότατον παρειλήφαμεν τὸν λόγον, ὅν φασιν εἰπεῖν Θαλῆν τὸν Μιλήσιον.* Polit. I, 11: *Θαλῆς μὲν οὖν λέγεται κτλ.* Wo Aristoteles von den Beweggründen des Thales spricht, sagt er *ἴσως* Met. I, 3, 8. De anim. I, 5.

12) Cic. de N. D. I, 10: Thales Milesius aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. Stob. Eclog. I, p. 54: *Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ θεῶν πλῆρες.* Die Lehre vom Geiste findet sich zuerst bei Anaxagoras.

13) Diog. L. I, 24.

Ueberlieferung stammen, mit ausdrücklichen Erklärungen des Aristoteles im Widerspruch stehen, und daher keinen Glauben verdienen [14]). Nach Aristoteles, dem einzig sichern Gewährsmann, hat sich das Philosophiren des Thales darauf beschränkt, daß er 1) den Grundstoff der Dinge aufgesucht, und 2) ihn im Wasser gefunden hat.

§ 6. Anaximander.

Schleiermacher über Anaximandros, Abh. der Berl. Akad. 1811, abgedr. in dessen W.W. III, 2, 171 ff.

Eine höhere Stufe der jonischen Naturphilosophie stellt der Milesier Anaximander dar. Er war nach der Angabe Apollodors (Diog. L. II. 2) Olymp. 42, 2 (= 611 vor Chr.) geboren, folglich etwa 30 Jahre jünger, als Thales, dessen Schüler (ἀκουστής, ἀκροατής, ἑταῖρος) er genannt wird. Er war der Erste unter den griechischen Philosophen, der seine Lehre in einer philosophischen Schrift niedergelegt und veröffentlicht hat (Themist. Orat. XXVI), von der jedoch äußerst wenige Bruchstücke auf uns gekommen sind. Sie war schon zu Apollodors Zeiten selten geworden (vgl. D. L. II, 2), und der gelehrte Simplicius hat sie bereits nicht mehr gekannt. Der Fortschritt, den Anaximander über Thales hinaus gethan hat, besteht in folgenden drei Punkten. Er hat

1. den Begriff des Urwesens oder Urgrunds, zu dessen Bezeichnung er zuerst den philosophischen Kunstausdruck ἀρχή gebraucht haben soll (Simplic. in Arist. Phys. f. 6. [1]) Orig. Philos. I, 6.),

14) Grundlos ist es auch, wenn Brandis vermuthet (I, 117), Thales habe zu dem Urstoff eine Urkraft hinzugedacht. Er folgert dieß aus der von Aristoteles überlieferten Behauptung des Thales, πάντα πλήρη θεῶν εἶναι, Alles sei voll Göttern (de anim. I, 5), und der Magnet habe eine Seele, weil er das Eisen bewege (de anim. I, 2), = er hat sich alle Dinge lebendig gedacht, er hat den Magnet wegen seiner Anziehungskraft für ein lebendiges Wesen gehalten. Allein aus diesen vieldeutigen Aussagen läßt sich jene Folgerung nicht ziehen. Ebenso grundlos ist es, wenn Ritter, I, 212, von Thales sagt, er sei, weil er die Welt als ein lebendiges Wesen angesehen habe, als Schöpfer der dynamischen Naturerklärung zu betrachten. Aristoteles läugnet ausdrücklich, daß die ältesten Physiologen die bewegende Ursache vom Stoff unterschieden haben (Met. I, 3, 15. 18), und sagt von Anaxagoras, er habe mit seinem schöpferischen νοῦς eine große Neuerung aufgebracht (I, 3, 23).

1) Ἀναξίμανδρος ἀρχὴν εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. f. 32: πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον.

näher bestimmt, während Thales sich, wie es scheint, mit dem Ausdruck begnügt hatte, Alles sei aus Wasser. Er definirte dasjenige, was er *ἀρχή* nennt, als den ewigen[2], unendlichen[3] Grund, aus welchem Alles hervorgeht, und in welchen es wieder zurückkehrt. „Woher das Seiende seinen Ursprung hat — so lautet das bedeutendste Fragment, das aus der Schrift des Anax. auf uns gekommen ist —, in dasselbe hat es rechtmäßiger Weise auch seinen Untergang, indem es einander Buße und Strafe gibt für die Ungerechtigkeit, nach der Ordnung der Zeit“ [4]). In diesem tiefsinnigen Ausspruch voll alterthümlichen Gepräges erscheint alles endliche, bestimmte, selbstständige Sein, Leben und Wirken als Störung und Trübung des ruhigen harmonischen Zusammenseins der Dinge im Urgrund, als gegenseitige Feindschaft, als Raub und Ungerechtigkeit, für welche das Einzelsein dadurch Buße zu leisten hat, daß es nach der kurzen Freude fürsichseienden Lebens wieder im Urgrund untergeht.

2. Jedoch nicht nur begrifflich, auch materiell hat Anaximander sein Urwesen tiefer gefaßt, als Thales. Während Thales ein bestimmtes Element zum Prinzip gemacht hatte, geht Anaximander über die bestimmten Elemente, als ein Secundäres, hinaus, und setzt als Erstes ein Prius oder eine Vorstufe des elementarischen Daseins, einen qualitätslosen Urstoff (Diog. L. II, 1). Zwar sind die Alten nicht einig darüber, wie man sich das Urwesen des Anaximander näher zu denken habe (Schleierm. S. 175 ff.). Wenn jedoch Aristoteles bestimmt angibt [5]), Anaximander lasse die elementarischen Gegensätze aus seinem Urstoff sich ausscheiden, und wenn er ihn in dieser Beziehung denjenigen Physikern entgegensetzt, welche die Elemente durch Verdünnung und Verdichtung des Urstoffs entstehen lassen, so ist zu vermuthen, daß dieser Urstoff selbst nichts Anderes war, als der Potenzzustand der Elementargegensätze, die chemische Indifferenz oder die noch ungeschiedene und bestimmungslose Einheit derselben. Für diese Auffassung

---

2) Arist. Phys. III, 4: *ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον.* Orig. Philos. I, 6: *ταύτην τὴν ἀρχὴν ἀΐδιον εἶναι καὶ ἀγήρω.*

3) Simpl. in Arist. Phys. f. 32: *ἄπειρον.* Diog. L. II, 1.

4) Simplic. in Phys. f. 6: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν ἐς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

5) Ar. Phys. I, 4: *οἱ δ᾽ ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας* (das Warme und Kalte) *ἐκκρίνεσθαί φασιν, ὥσπερ Ἀναξίμανδρος.*

spricht auch, daß Aristoteles einmal (Met. XII, 2, 5) die Urmischung (*τὸ μῖγμα*) des Anaximander als Beispiel für den Begriff des potenziellen Seins (*τοῦ δυνάμει ὄντος*) anführt[6]). Daß das Urwesen des Anaximander als stofflich, als *ὕλη* zu denken ist, und nicht als dynamisches Prinzip, ist unzweifelhaft, da Anaximander insgemein zu den Physikern (*φυσικοί*) gezählt wird (zu den *φυσικοὶ* rechnet ihn Aristoteles Phys. I, 4; zu den *φυσιολόγοι* Ders. III, 4). Ungenau drücken sich Spätere (z. B. Diog. L. II, 1) so aus: Anaximander habe statt des Wassers oder eines andern bestimmten Elements das Unendliche, *τὸ ἄπειρον* zum Prinzip gemacht. Gerade darin bestand, wie Aristoteles wiederholt erinnert (s. m. Anm. zu I, 5, 28), der Hauptunterschied zwischen den jonischen Physiologen und den Pythagoreern, daß die Letztern das Unendliche als solches (*αὐτὸ τὸ ἄπειρον*) zu einem Prinzip der Dinge gemacht haben, während Jene ein materielles Substrat unterstellten, dem sie nur das Prädicat der Unendlichkeit beilegten. Das Letztere ist auch der Standpunkt Anaximanders: wenn er seinen Urgrund unendlich nennt, so bezeichnet er damit nur dessen unerschöpfliche Erzeugungsfähigkeit (Plut. de plac. phil. I, 3, 4: das Urwesen ist *ἄπειρον, ἵνα ἡ γένεσις μηδὲν ἐλλείπῃ*).

3. Anaximander zeigt sofort, wie die endlichen Dinge aus dem unendlichen Urgrund hervorgegangen sind. Er läßt aus seinem qualitätslosen Urstoff, vermöge der ewigen Bewegung, *διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως* (Simpl. in Phys. f. 6.), die demselben inwohnt, die obersten elementarischen Gegensätze (*ἐναντιότητες*), das Kalte und Warme, sich ausscheiden, und aus diesem Grundgegensatz des Kalten und Warmen läßt er sodann, freilich mittelst phantastischer Annahmen, in welchen sich die Kindheit der damaligen Naturforschung spiegelt, die wirkliche Welt hervorgehen[7]). Das unendliche Urwesen ist aber dem Anaxi-

6) *ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δ' ἐνεργείᾳ. καὶ τοῦτ' ἐστὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.* Vgl. Irenaeus contra haereses II, 14: Anaximander hoc quod immensum est omnium initium subjecit, seminaliter habens in semet ipso omnium genesin. Wenn der Urstoff (wie bei Anaximenes) durch Verdichtung und Verdünnung zu etwas Anderem wird, so muß derselbe schon eine bestimmte Qualität haben; nicht ebenso, wenn das Andere durch Ausscheidung aus ihm hervorgeht: in diesem Falle braucht er das Ausgesonderte nicht nothwendig actuell, er braucht es nur potenziell in sich zu enthalten.

7) Die Erde gebiert lebende Wesen, die aus Wasserblasen hervorwachsen, und mit einer dornigen Rinde umgeben sind (*φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι*). Diese

mander nicht blos der Grund alles Entstehens, sondern auch alles Vergehens, kraft der ewigen Bewegung, die ihm inwohnt [8]. Alles Entstandene geht im Urwesen wieder unter, um die Ungerechtigkeit seiner Sonderexistenz zu büßen, und es herrscht im Universum ein unendlicher periodischer Wechsel oder Kreislauf des Entstehens und Vergehens. Mit dieser Annahme eines periodischen Wechsels des Entstehens und Vergehens, sowie der ewigen Bewegung, ist Anaximander der Vorläufer Heraklits. Die Behauptung unzählig vieler Welten (*κόσμοι ἄπειροι*), die dem Anaximander zugeschrieben wird, ist vielleicht eben auf diese unendliche Succession untergehender und neuentstehender Welten zu beziehen.

§ 7. Anaximenes.

Auf Anaximander folgt der Zeit nach sein Landsmann, der Milesier Anaximenes. Er wird von den Alten gewöhnlich als Schüler oder Nachfolger (auditor, *ἀκουστής, ἑταῖρος, διάδοχος*) des Anaximander bezeichnet. Sein Todesjahr setzt Apollodor (Diog. L. II, 3) um die Zeit der Eroberung von Sardes, womit nur die zweite Belagerung dieser Stadt [1]), unter Darius, im Jahr 500 v. Chr., gemeint seyn kann. Seine Lehre, über welche er eine eigene Schrift geschrieben hat, war im Ganzen eine Verknüpfung der philosophischen Standpunkte seiner beiden Vorgänger.

1. In der allgemeinen Fassung seines Grundprinzips schloß sich Anaximenes an Anaximander an. Er dachte sich sein Grundwesen unbegrenzt (*ἄπειρον*), allumfassend (*πάντα περιέχον*) und in ewiger Bewegung begriffen (*ἀεὶ κινούμενον*): Bestimmungen, die er ohne Zweifel von seinem Vorgänger entlehnt hat.

2. In der materiellen Fassung seines Prinzips dagegen kehrte er wieder näher zur Anschauung des Thales zurück, indem er, wie dieser, statt eines bestimmungslosen Urstoffs ein bestimmtes Element

---

Rinde springt mit der Zeit, Plut. Plac. V, 19. Der Mensch ist aus dem Thier hervorgewachsen. Er bewohnte anfangs in Fischgestalt das Wasser, gieng dann aufs Trockene über, und reifte zur menschlichen Gestalt heran. Plut. Symp. VIII, 8.

8) Simpl. in Phys. fol. 6: *οὗτος οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως.* Derselbe ebendas. fol. 9b: *ἄπειρόν τινα φύσιν ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν ἀΐδιον κίνησιν εἶναι ἔλεγεν αἰτίαν τῆς τῶν ὄντων γενέσεως.*

1) Die erste unter Cyrus = 546 v. Chr.

als Prinzip und Substrat der Dinge setzte, und zwar die Luft. „Wie unsere Seele“ — so lautet das einzige ächte Bruchstück seiner Schrift, das auf uns gekommen ist, — „Luft seiend uns zusammenhält, so umfaßt Hauch und Luft die ganze Welt“ [2]). Die Analogie des thierischen Lebens, das durch Luft und Athmen bedingt ist [3]), war es hiernach, was den Anaximenes bewogen hat, das Lebensprinzip des Universums in der Luft zu suchen. Daß er hiebei eine andere als die atmosphärische Luft, nämlich ein feineres, sinnlich nicht wahrnehmbares Element im Auge gehabt hat, wie Brandis (I, 143) und Ritter (I, 217) annehmen, läßt sich nicht erweisen.

3. Endlich hat Anaximenes näher nachzuweisen gesucht, wie die Welt aus diesem Urwesen hervorgegangen ist. Den Grund ihrer Entstehung findet er, wie Anaximander, darin, daß das Urwesen, als Prinzip des Lebens, in beständiger Bewegung und Selbstverwandlung begriffen ist; den Proceß der Verwandlung läßt er durch Verdichtung (πύκνωσις) und Verdünnung (μάνωσις, ἀραίωσις) des Urstoffs vor sich gehen. Verdünnt wird nach ihm die Luft zu Feuer, verdichtet zu Wasser, Erde und Stein (Simpl. in Phys. fol. 32).

Ergebniß: Die drei ersten jonischen Naturphilosophen haben somit 1) die Substanz oder das Grundwesen der Dinge aufgesucht; 2) diese Substanz in einem materialen Grundstoff, den sie verschieden bestimmten, gefunden; 3) aus diesem Urstoff die Grundformen und Grundunterschiede der Natur abzuleiten gesucht.

§ 8. Uebergang auf die Systeme der Causalität.

War das Nachdenken der ältesten Philosophen vorzugsweise darauf gerichtet gewesen, den letzten Stoff der Dinge zu ergründen, so mußte eine fortgesetzte Reflexion darauf führen, nach den Ursachen zu fragen, aus denen die Dinge entstehen und vergehen: denn die Erfahrung zeigt, daß zur Entstehung eines Dings nicht blos ein Stoff, sondern auch eine bewegende Ursache erforderlich ist [1]). Daher hat eine zweite Reihe von Systemen die Frage nach den bewegenden

2) Plut. de plac. philosophorum I, 3, 6. Joh. Stob. Eclog. I, p. 296: οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.

3) animus = ἄνεμος.

1) Arist. Met. I, 3, 14 ff.

Ursachen, das Problem des Werdens an die Spitze gestellt, und von der Beantwortung dieser Frage die nähere Bestimmung des stofflichen Prinzips abhängig gemacht.

Es konnte aber zur Lösung dieser Frage ein doppelter Weg eingeschlagen werden: der Weg der dynamischen und der Weg der mechanischen Naturerklärung. Die mechanische Naturerklärung läugnet ein wirkliches Werden, eine wirkliche (qualitative) Veränderung der Stoffe als eine logische Unmöglichkeit. Es ist undenkbar, sagen Empedokles und Anaxagoras, daß aus Nichts Etwas und Etwas zu Nichts werde. Daher erklärt diese Naturansicht alles Werden für bloße Ortsveränderung, für veränderte Mischung letzter, unveränderlicher Stofftheilchen. Hiedurch ist sie aber genöthigt, dem Stoffe eine bewegende Kraft zur Seite zu stellen, durch welche jene Veränderung der Mischung herbeigeführt wird. Die dynamische Naturansicht dagegen nimmt ein wirkliches Werden an, indem sie nicht einzelne feste unveränderliche Stoffe, sondern eine stofferzeugende und stoffverwandelnde Naturkraft als Erstes und Ursprüngliches setzt, und daher, statt Stoff und bewegende Kraft zu trennen, die bestimmten Stoffe nur als wechselnde, für sich substanzlose Erscheinungen der allgemeinen Grundkraft ansieht. Jede dieser beiden einander gegenüberstehenden Theorieen hat ihre Vertreter gefunden: die dynamische Naturansicht an Heraklit, die mechanische in stufenweiser Ausbildung an Empedokles, Anaxagoras und Demokrit.

§ 9. Heraklit.

Heraklitus aus Ephesus blühte um 500 v. Chr., war also jünger als Pythagoras und Xenophanes, deren er in seiner Schrift gedacht hat. Ueber seine Lebensverhältnisse erfahren wir wenig Zuverläßiges. Wenn ihm die Tradition eine düstere und melancholische Gemüthsart [1]) zuschreibt, übermüthigen Stolz und Menschenverachtung

1) D. L. IX, 6: *ὑπὸ μελαγχολίας.* Orig. Philos. I, 4: *τὰ πάντα ἔκλαιεν, — ἐλεῶν τὸν τῶν θνητῶν βίον.* Juv. Sat. X, 28: de sapientibus alter ridebat, quotiens de limine moverat unum protuleratque pedem, flebat contrarius auctor. Schol. z. d. St.: duo philosophi Democritus et Heraclitus erant, quorum Democritus actus hominum omnes ridebat, Heraclitus vero flebat. Sen. de ir. II, 10: Heraclitus quotiens prodierat, flebat; miserebatur omnium, qui sibi laeti felicesque occurrebant. Democritum contra ajunt nunquam sine risu in publico fuisse. Derselbe de tranq. anim. 15.

vorwirft [2]), so sind diese Angaben wahrscheinlich nicht aus bestimmter Ueberlieferung, sondern aus dem Charakter seiner Philosophie und aus einzelnen seiner Aeußerungen geschöpft. Seine aristokratische Gesinnung und seine Verachtung des großen Haufens spricht er allerdings in mehreren Stellen seiner Schrift in schroffer Weise aus [3]). Auch sonst wird aus seiner Schrift mancher Ausspruch voll stolzer Derbheit überliefert [4]). Besonders über die frühern Philosophen äußerte er sich mit vieler Geringschätzung. „Vielwisserei — so lautet eines seiner Fragmente — bildet den Sinn nicht; würde sie es, so hätte sie auch den Pythagoras belehrt und den Xenophanes" (D. L. IX, 1) [5]). Im Gegensatz gegen diese Vielwisser bezeichnete er sich selbst als Autodidacten, der Alles aus sich selbst geschöpft habe (D. L. IX, 5), dem die Selbsterkenntniß die einzige Quelle der Weisheit gewesen sei (*ἐδιζησάμην ἐμαυτόν* Fragm. 73). Daher trug er seine Lehren mit einem Selbstgefühl und einer Zuversicht vor, daß Aristoteles sagen konnte, Heraklit vertraue ebenso fest seinen Meinungen, als Andere ihrem Wissen, Eth. Nic. VII, 5: *ἔνιοι πιςεύουσιν οὐδὲν ἧττον οἷς δοξάζουσιν, ἢ ἕτεροι οἷς ἐπίςανται· δηλοῖ δ' Ἡράκλειτος.*

Seine Lehre legte Heraklit in einer Schrift nieder, die bei den Alten in großem Ansehen stand. Sie wird unter verschiedenen Titeln angeführt; ursprünglich führte sie, wie es scheint, den Titel *περὶ φύσεως* [6]). Ueber ihre Dunkelheit wird von den Alten viel geklagt [7]); Heraklit erhielt davon den Beinamen „der Dunkle" (*ὁ σκοτεινός* — zuerst Pseudoarist. de mundo 5). Aber eine ganz leere Vorstellung späterer Schriftsteller ist es, Heraklit habe absichtlich dunkel geschrieben, damit seine Schrift der unphilosophischen Menge unzugänglich bleibe (D. L. IX, 6). Die Dunkelheit derselben erklärt sich zunächst aus der Unbehülflichkeit der ältesten Prosa, die besonders in der Wort=

2) D. L. IX, 1: *μεγαλόφρων γέγονε παρ' ὁντινοῦν καὶ ὑπερόπτης.* IX, 28: *ὑπεροπτικὸς τῶν μειζόνων.* Tatian. Orat. ad Graec. 3: *διὰ τὸ αὐτοδίδακτον εἶναι καὶ ὑπερήφανον.* Timon bei D. L. IX, 6: *ὀχλολοίδορος.* Womit zu vergleichen das Fragment Arist. Eth. Nic. X, 5: „einem Esel ist Spreu lieber als Gold", und Fragm. 5 bei Schleiermacher (S. 13): „die Hunde bellen auch den an, den sie nicht kennen".

3) D. L. IX, 2.

4) D. L. IX, 1 über Homer.

5) Noch ein Urtheil über Pythagoras D. L. VIII, 6.

6) D. L. IX, 5.

7) *αἰνικτής* Timon ap. D. L. IX, 6. 13. 16.

fügung noch sehr roh und unausgebildet war, weßwegen auch Aristoteles klagt, es sei so schwer, Heraklits Sätze richtig zu construiren [8]). Ferner hatte die älteste Prosa, da sie sich erst aus der Poesie herausbildete und der dialectischen Fertigkeit noch entbehrte, eine Neigung zur bildlichen, mythischen, gnomenartigen Ausdrucksweise. So herrschte auch in der Schrift Heraklits die Bildersprache vor, sie war reich an derben Gleichnissen, reich an treffenden Sinnsprüchen voll schlagender Kraft. Hiezu kam endlich Heraklits philosophisches Naturell, der Drang seines Geistes, die Gedanken in unvermittelter Tiefe auszusprechen. Aus dieser Geistesrichtung entstand seine abgerissene, sentenziöse, in orakelhaften Bildern sich fortbewegende Darstellung, die aber eben hiedurch nicht selten schwungvoll und erhaben wird [9]). Heraklit war ohne Frage der tiefsinnigste und genialste Denker unter den vorsokratischen Philosophen. Sokrates soll über seine Schrift geäußert haben, was er davon verstanden habe, sei vortrefflich, und von dem, was er nicht verstanden, glaube er, daß es eben so sei; allein die Schrift erfordere einen delischen Schwimmer (D. L. II, 22. vgl. IX, 12). Heraklits Lehre blühte noch Jahrhunderte nach ihm, nicht blos zu Plato's Zeit, welcher die freilich in ein unmethodisches, enthusiastisches Treiben ausgeartete Philosophie der Herakliteer im Theätet verspottet [10]) (p. 180 ff.), sondern bis in die christliche Zeitrechnung hinein. Besonders die Stoiker, die ihre Physik fast ganz aus Heraklit schöpften, haben seine Philosophie neu zu beleben und auszubreiten gesucht, und Mehrere von ihnen (Kleanthes und Sphärus D. L. IX, 15) haben erläuternde Commentare zu seiner Schrift verfaßt.

Die auf uns gekommenen Bruchstücke der Schrift hat zuerst Schleiermacher gesammelt, in der Abhandlung: Herakleitos der Dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werks

8) Arist. Rhet. III, 5: *τὰ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον, διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι, ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον.*

9) *λαμπρῶς* D. L. IX, 7.

10) Diese Herakliteer hielten das Grunddogma vom ewigen Flusse der Dinge fest, und zogen daraus die ausschweifende Folgerung, daß gar keine feste, objective Behauptung möglich sei; Arist. Met. IV, 5, 25: *περὶ τὸ πάντῃ πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν.* Der Herakliteer Kratylus (Plato's Lehrer) meinte, man dürfe gar nichts mehr sagen, und tadelte den Heraklit, weil er gesagt hatte, man könne nicht zweimal in denselben Fluß steigen: man könne es nicht einmal, Arist. a. a. O. § 26.

und den Zeugnissen der Alten, in Wolfs und Buttmanns Museum der Alterthumswissenschaft 1808. WW. III, 2. S. 1—146. Diese Sammlung (73 Fragmente) ist jedoch nicht ganz vollständig. Nachträge gibt Bernays Heraclitea Part. I. 1848. Derselbe, Heraklitische Studien, im Rhein. Mus. N. F. VII. 1850. S. 90 ff. IX. 1854. S. 241 ff. Und Epistola Critica in Bunsens Hippolytus II. 1853. S. 649 ff. [Lassalle, die Philosophie Heraklitos des Dunkeln. Berl. 1858.]

1. Das heraklitische Prinzip des Werdens.

Als das Eigenthümliche und Charakteristische der heraklitischen Lehre wird von den Alten häufig der Satz angegeben, das Feuer sei das Prinzip der Dinge. Wie Thales das Wasser, Anaximenes die Luft, so machte — sagt Aristoteles Met. I, 3, 12 — der Ephesier Heraklit das Feuer zum Prinzip. So aufgefaßt würde Heraklit ganz in Eine Reihe mit den älteren Joniern zu stehen kommen. Allein diese Auffassung wäre ein großes Mißverständniß seiner Philosophie. Denn ebenso einstimmig wird ihm die Behauptung zugeschrieben, alle Dinge seien in ewigem Fluße, in ruheloser Bewegung und Wandelung begriffen, und ihr Beharren sei nur Schein. Ist dem so, so kann sich Heraklit das Feuer unmöglich als beharrendes Wesen der Dinge gedacht haben in demselben Sinne, in welchem die ältern Physiker Alles hatten aus Wasser oder aus Luft bestehen lassen (D. L. IX, 7). Ist Alles ein ewig Werdendes und Vergehendes, so muß dieß auch vom Feuer gelten, und in der That läßt Heraklit auch das Feuer ewig erlöschen und erstarren in perennirender Selbstumwandlung zu andern Elementen, und ewig wieder werden aus der Zurückwandlung aller Dinge in dasselbe. Das Ursprüngliche ist also bei Heraklit nicht das Feuer; sondern der Gedanke des ewigen Werdens; das Feuer ist ihm nur Prinzip, sofern es ein Element ist, welches die in ruheloser Umwandlung begriffene schöpferische Urkraft des Werdens repräsentirt. Erst Heraklit hat einen Grundstoff, welcher wesentlich Grundkraft, Ursache der Bewegung (§ 4), dynamisches Prinzip der Dinge ist.

Heraklit hat sein Prinzip des Werdens in den mannigfaltigsten Bildern ausgesprochen. „In dieselben Ströme, sagt er (Fr. 72), steigen wir hinab und steigen auch nicht hinab. Denn (Fr. 20. 21) in denselben Strom vermag man nicht zweimal zu steigen, sondern

immer zerstreut und sammelt es sich wieder, immer strömt es zu und strömt es ab." Auch Plato, der älteste Zeuge, gibt das Wesen der heraklitischen Weisheit dahin an, daß Alles sich wie ein Strom bewege [11]), daß die Dinge gehen und nichts fest bleibe [12]), daß also niemals irgend etwas eigentlich sei, sondern Alles immer nur werde [13]). Folgerichtig mußte Heraklit der Sinnenwahrnehmung, weil sie uns ein beharrendes Seyn der Einzeldinge vorspiegelt, alle Glaubwürdigkeit absprechen. Dieselben Sinne, Aug' und Ohr, welche der Eleat Parmenides beschuldigte, daß sie uns statt des wandellosen Seyns fälschlich ein Werden vorspiegeln, klagt Heraklit des entgegengesetzten Betrugs an, nämlich daß sie das verfließende Werden in ein ruhendes Seyn verwandeln. Heraklit mußte der Sinnenwahrnehmung schon deßhalb alle Wahrheit und Glaubwürdigkeit absprechen, da nach ihm sowohl das wahrnehmende Subject als das wahrgenommene Object in stetem Fluß, in ununterbrochener Veränderung begriffen sind, so daß die subjective Wahrnehmung gar nicht im Stande ist, das Object festzuhalten und etwas Wahres darüber auszusagen [14]).

2. Der Proceß des Werdens.

Sein Prinzip des Werdens hat Heraklit sofort näher entwickelt und analysirt. Er hebt namentlich hervor, daß das Werden nicht als eine einfache geradlinige Entwicklung, da eine solche kein Princip fortschreitender Bewegung in sich enthielte, sondern nur als Erzeugniß von Gegensätzen zu denken sei, die einander gegenübertreten, einander sowohl anziehen als abstoßen, sich sowohl mit einander zu vereinigen als einander zu verdrängen suchen; nur zwischen Entgegengesetztem gibt es lebendige Wechselbeziehung, nur durch diese Leben und Bewegung überhaupt [15]), ein Gedanke, den Heraklit am entschiedensten in seinem berühmten Ausspruch „der Streit ist der Vater

11) Theaet. p. 160.

12) Cratyl. p. 401: *σχεδόν τι αὖ οὗτοι καθ' Ἡράκλειτον ἂν ἡγοῖντο τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν.* p. 402: *λέγει που Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει, ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.*

13) Theaet. p. 152.

14) Arist. Met. I, 6, 2: (heraklitische Lehre), *ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης.*

15) D. L. IX, 8: *γίνεσθαι πάντα κατ' ἐναντιότητα*; concrete Beispiele s. Anm. 16.

der Dinge" (πολέμος πατὴρ πάντων), ausgedrückt hat. Er tadelte auch den Homer wegen seines Wunsches, daß der Streit aus der Welt verschwinden möge, denn ohne Unterschiede wäre keine Harmonie, ohne Gegensätze kein Proceß des Lebens in der Welt [16]), Alles würde zu Grunde gehen [17]). Das Universum hat sein Bestehen nur in dem steten Sicherzeugen gegensätzlicher Kräfte und Erscheinungen und in dem steten „Gegeneinanderlauf" derselben (ἐναντιοδρομία, ἐναντιοτροπή), und man soll daher auch erkennen, daß Vieles, was uns ein Uebel scheint, vielmehr gut ist, weil es zu den Gegensätzen gehört, durch deren Zusammensein und Sichbegegnen der Fortbestand des Lebens bedingt ist [18]). Zudem aber löst sich dieser Widerstreit der Elemente und Kräfte immer wieder in Harmonie auf, so daß, obwohl aus ihr auch die Gegensätze immer wieder neu sich entwickeln, das Universum doch ebenso Harmonie ist, als es Streit und Widerspruch ist [19]). Heraklit hat diesen Gedanken in dem tiefsinnigen Ausspruch niedergelegt: „Sich mit sich selbst entzweiend stimmt das Eine mit sich überein, wie die Harmonie des Bogens und der Leier" [20]), ein Ausspruch, der jedenfalls besagen will, die Harmonie des Weltlebens sei keine einfache und gegensatzlose, sondern sie habe Gegensätze zur Voraussetzung, in deren Ausgleichung und Vermittlung sie eben bestehe, und ohne welche sie selbst gar nicht möglich wäre.

3. Das Feuer.

Das Element, in welchem die Kraft des Werdens waltet, das Element, aus welchem durch sie die Stoffe und Dinge der Welt in

---

16) Arist. Eth. Eud. VII, 1: οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος (hoher) καὶ βαρέος (tiefer Ton), οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ θήλεος καὶ ἄῤῥενος ἐναντίων ὄντων.

17) Οἰχήσεσθαι γάρ φησι πάντα Schleierm. S. 63.

18) Stob. Serm. T. III, 83. 84: ἀνθρώποις γίγνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγίειαν ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν. Außerdem Zeller I, 468. Anm. 2.

19) D. L. IX, 7: διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα. Arist. Eth. Nic. VIII, 2: Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξοον (= das Entgegengehobelte, Entgegenstrebende) συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν — γίνεσθαι. Identisches gibt keine Harmonie, sondern nur Verschiedenartiges.

20) Schleierm. Fr. 33. 34. Plat. Symp. p. 187 τὸ ἕν φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας. Sophist. p. 242 διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται. Das Nähere über das vielbesprochene Bild von Bogen und Leier s. Zeller S. 466 f.

ewigem Fluß, in ewiger Wandelung und Umsetzung, sowie in ewigem Kampf und Streit hervortreten, ist nach Heraklit das Feuer. Was ihn bewogen hat, dem Feuer diese Rolle anzuweisen, ist theils die bewegliche Natur dieses Elements, vermöge der es als das treueste Abbild ruhelosen Lebens erscheint, theils seine ebenso befruchtende und belebende als auflösende, zersetzende, verzehrende, neue Bildungen und Verbindungen bewirkende Kraft, und zugleich glaubte Heraklit aus diesem feinsten der Elemente mittelst eines Processes seiner Umwandlung in gröbere Stoffe die ganze Mannigfaltigkeit der in der Erscheinungswelt gegebenen Substanzen ableiten zu können. Alles ist aus dem Feuer, Alles ist Verwandlung des Feuers (**ἀμοιβὴ πυρὸς** Diog. IX, 8; **τροπὴ πυρός** Fr. 25 Schleierm.). Wie das Einzelne in der Welt in stetem Werden und Wechsel ist, so zu allererst das Elementarfeuer, von welchem Alles stammt; es ist in einem ewigen Proceß der Abnahme und Wiederzunahme seiner Kraft, des „Erlöschens und Wiederaufflammens“, des Erkaltens und Erstarrens, des wieder warm, flüssig und beweglich Werdens begriffen. Durch diesen Proceß entstehen die Stoffe, aus welchen die Welt besteht; das Feuer verwandelt sich nämlich in dem Maaße, in welchem seine wärmende Kraft abnimmt, in gröbere Formen der Existenz, es gestaltet sich stufenweise um, zuerst zu Luft, dann zu Wasser, dann zu Erde. Gewinnt es wiederum das Uebergewicht über diese Negationen seiner ursprünglichen Existenz, so legt es den umgekehrten Weg zurück [21]). Den ersteren Proceß, das stufenweise Erlöschen des Feuers zu Luft, Wasser und Erde, nennt Heraklit den Weg nach unten (wohin die schwerern Stoffe sich senken), **κάτω ὁδός**, den zweiten Proceß, die Neubelebung des Feuers, den Weg nach oben, **ἄνω ὁδός** [22]). Das Universum ist ihm folglich nicht Feuer schlechtweg, sondern ein in steter Verwandlung begriffenes Feuer; das Weltleben stellt einen ununterbrochenen Proceß von Verwandlungsstufen (**τροπαί**) des Feuers

---

21) „Das Feuer lebt den Tod der Erde, die Luft lebt den Tod des Feuers, das Wasser lebt den Tod der Luft, die Erde den des Wassers“, Schleierm. S. 40. Also vier Stufen, die den vier Elementen entsprechen: auch Marc. Aurel. IV, 46: *γῆς θάνατος, ὕδωρ γενέσθαι, καὶ ὕδατος θάνατος, ἀέρα γενέσθαι, καὶ ἀέρος πῦρ καὶ ἔμπαλιν.*

22) Der Begriff eines Elements im späteren Sinne des Worts, d. h. in der Bedeutung eines beharrlich zu Grund liegenden Stoffs, ist also dem Heraklit fremd. Er weiß nur von Entwicklungsstufen, welche das Naturleben durchläuft.

bar. Heraklit hat diesen Gedanken in dem Satz ausgesprochen: „die Welt hat Keiner der Götter noch der Menschen je geschaffen, sondern sie war immer und wird immer seyn, ein ewiglebendes Feuer, das in bestimmten Maaßen (*μέτρα*) sich entzündet und wieder erlöscht" (Fragm. 25). Beide Processe wechseln nach Heraklit in ewigem Kreislauf mit einander ab [23]). In der einen Weltperiode herrscht der Weg nach unten, das stufenweise Erstarren des Universums zu Wasser und Erde, in der andern der Weg nach oben oder die Auflösung der Welt in Feuer vor. Daß Heraklit eine periodische Weltverbrennung gelehrt hat, berichten die Alten seit Aristoteles [24]) einstimmig [25]), und es ist kein Grund vorhanden, ihm diese Lehre abzusprechen, wie Schleiermacher gethan hat. Sie widerspricht auch seinem System nicht, wofern nämlich seine Meinung nicht die war, die Welt bleibe alsdann Feuer, sondern die, es beginne in demselben Augenblicke, wo die Weltverbrennung vollendet ist, eine neue Weltbildung durch Verwandlung des Feuers in Wasser und Erde. Die Lehre vom großen (18000jährigen) Weltjahr, die Heraklit zugeschrieben wird (Schleierm. S. 56), hängt ohne Zweifel mit dieser Vorstellung von den alternirenden Weltperioden zusammen [26]).

Schon diese Lehre Heraklit's von der Aufeinanderfolge der Weltperioden zeigt, daß nach ihm in dem ewigen Fluß und Wechsel der Dinge kein regelloser Zufall, sondern strenge Gesetzmäßigkeit herrscht. Er spricht es aufs entschiedenste aus, daß eine unabänderliche Ordnung in der Welt und ihrer Bewegung walte, nach welcher Alles mit Nothwendigkeit vor sich geht, die keinem Einzelwesen gestattet, die ihm zugewiesene Stellung zu überschreiten, und die namentlich das Gesetz der steten Erzeugung und Wiedervereinigung von Gegensätzen, auf denen alles Leben beruht, aufrecht erhält. Diese

23) D. L. IX, 8.

24) Phys. III, 5: *ὥσπερ Ἡράκλειτός φησι, ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ.*

25) D. L. IX, 8. Schl. S. 95 ff.

26) Heraklit vergleicht den Zeus in seiner weltbildenden Thätigkeit mit einem spielenden Kind, *παῖς παίζων*, Clem. Alex. Paedag. I, 5. Lucian. Vit. Auct. 14. Es geht auch dieß auf die heraklitische Ansicht vom abwechselnden Neubilden und Zerstören der Welt. Der Welten bauende und wieder zerstörende Zeus ist ein Sandhäuser bauender und zerstörender Knabe (ein altherkömmliches Kinderspiel Hom. Iliad. XV, 361 ff.). Gegeben ist damit bei Heraklit auch die Ausschließung jeder Teleologie (Bernays Rhein. Mus. VII. S. 108 ff.), jedes bleibenden Endziels und Endzwecks der Welt und ihrer Geschichte.

Ordnung nennt Heraklit *νόμος* (*λόγος*) *θεῖος* (Fr. 18), *Δίκη, θεός, Ζεύς, Ἀνάγκη, Εἱμαρμένη*, und hebt stark hervor, wie wenig irgend Etwas in der Welt ihr sich entziehen oder widersetzen könne [27]); aber auch sie fällt ihm wie die Kraft des Werdens substantiell mit dem Feuer, in welchem diese wirkt, zusammen; das ewige Feuer selbst ist die Alles leitende Macht, und es wird daher von Heraklit ein vernünftiges Feuer genannt; das Feuer, die feinste Substanz, ist nach ihm überhaupt das Prinzip der Vernünftigkeit, und so ist es auch die allgemeine Weltvernunft, durch die der gesetzmäßige Gang der Dinge aufrechterhalten wird [28]).

Das Detail der Physik Heraklit's ist hauptsächlich eine folgerichtige Durchführung der Grundidee seines Systems, daß das Feuer das Prinzip alles Lebens, aller Kraft, alles Guten sei. Der Werth und die Realität eines jeden Dings richtet sich nach dem Maaße des ihm inwohnenden feurigen Lebenselements. Je mehr Wärme, desto mehr Bewegung, Lebenskraft, Bewußtsein; je mehr Nässe und Kälte, desto mehr Starrheit und Tod. Auch die Seele, den Mittelpunkt der Lebenskraft und Selbstbewegung, stellt Heraklit unter diesen Gesichtspunkt: er hält sie für trockenen Dunst (*ξηρὰ ἀναθυμίασις* — Schl. S. 114), und erklärt die trockene Seele für die weiseste und beste [29]). Aus demselben Grunde verdammt er die Trunkenheit, weil sie die Seele naß macht (Fr. 59), die Nässe aber der Seele Tod ist (Fr. 49. S. 117).

Großen Werth legt Heraklit, gleichfalls in Einstimmung mit den obersten Grundsätzen seines Philosophirens, darauf, daß die Seele ihren Zusammenhang mit dem allgemeinen Prinzip des Lebens und der Ordnung in der Welt bewahre, daß sie nicht am Einzelnen, dem

27) Fr. 18: *κρατεῖ (νόμος ὁ θεῖος) τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.* 30: *ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσι.* 11: *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον, — Ζηνὸς οὔνομα.* Plut. plac. ph. I, 27: *πάντα καθ' εἱμαρμένην, τὴν δὲ αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην.* Diog. IX, 7. 8: *πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα.* Stob. Ecl. I, 60: *εἱμαρμένην λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων*, oder ebd. 178: *λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα.*

28) Orig. Philos. IX, 10: *λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον.* Hippocr. *περὶ διαίτ.* I, 10: *τοῦτο (τὸ πῦρ) πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ, καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα, οὐδέποτε ἀτρεμίζον.*

29) Fr. 61: *αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.* Vgl. Fr. 60: „wo das Land trocken, ist die Seele die weiseste und beste."

nur eine beschränkte und vorübergehende Scheinexistenz zukommt, festklebe, sondern Dasjenige erkenne, befolge und wolle, was allein unter dem ruhelosen Wechsel flüchtiger Erscheinungen Wahrheit und Bestehen hat, nämlich die allgemeinen und unabänderlichen Gesetze, in welchen alles Daseiende sich bewegen muß. Heraklit faßt dieß sowohl physikalisch, als ethisch. Physikalisch lehrt er, daß die Seele aus der in der ganzen Welt verbreiteten vernünftigen Feuersubstanz, von welcher sie selbst ein Theil ist, stets neue Nahrung an sich ziehen muß, wie der Körper aus niedern Stoffen; wie Kohlen verlöschen, wenn sie zu lang vom Feuer entfernt bleiben, aber in seine Nähe gebracht sich entzünden, ähnlich ist es auch mit der Seele; sie bleibt dadurch vernünftig, daß sie sich der vernünftigen Weltsubstanz öffnet und sie in sich aufnimmt, was nach Heraklit durch den Athmungsproceß und durch die Sinneswerkzeuge geschieht; im Schlafe, wo die letztern sich verschließen, nimmt daher die Vernünftigkeit ab und beginnt die Macht subjektiver Einbildungen; die Wachenden, sagt Heraklit, haben eine und dieselbe gemeinsame Welt, die Schlafenden aber ziehen sich jeder in seine eigene Welt zurück [30]). Aber auch der wachende Mensch ist der Gefahr unterworfen, daß sich die Vernunft in ihm isolire, sich vom Allgemeinen und Wahren losreiße, den Vorspiegelungen der Sinne, der Einbildung, der Leidenschaft anheimfalle; denn die sinnliche Empfindung und Meinung ist es, was die Menschen, so wie sie von Natur sind, zunächst beherrscht [31]). Daher stellt Heraklit die ethische Forderung, nicht den Sinnen, sondern der Vernunft, und zwar nicht der eigenen, sondern der allgemeinen Vernunft zu folgen, welche das Wahre besser erkennt als der Einzelne [32]); er ermahnt zur Selbstbeschränkung, zur Folgsamkeit gegen das Gesetz, da nichts verderblicher seyn kann für Alle als Uebermuth und Willkür [33]); Maaßhalten ist die größte Tugend; weise ist nur, wer die Natur der Dinge versteht und aus ihr Wahrheit schöpft für Reden und Handeln, wer

---

30) Sext. Emp. adv. Math. VII, 127 ff. Plutarch. de superst. c. 3.

31) Fr. 66: *ἦθος ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμην, θεῖον δὲ ἔχει.* 48: *τοῦ λόγου ἐόντος ξυνοῦ (= κοινοῦ) ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.* 58: *χαλεπὸν θυμῷ μάχεσθαι, ψυχῆς γὰρ ὠνέεται.* Fr. 57: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.* Diog. IX, 7: *τὴν οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε.*

32) Fr. 48: *δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ* (vgl. Anm. 31). Fr. 18: *ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωςπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως.*

33) Fr. 16: *ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.*

insbesondere erkennt, daß im großen Ganzen auch das scheinbare Uebel zum Guten mitwirkt und alles Leben sowie alles frohe Gefühl desselben durch den steten Wechsel entgegengesetzter Zustände und Thätigkeiten bedingt ist [34]).

§ 10. Empedokles.

1. Sein Leben.

Empedokles wurde zu Akragas in Sicilien, einer dorischen Pflanzstadt, geboren, und soll um die 84ste Olympiade (= 444 v. Chr.) geblüht haben (D. L. VIII, 74). Er wird von den Alten gewöhnlich den Pythagoreern zugezählt (D. L. VIII, 54). Allein wenn er auch in seinen praktischen Grundsätzen Manches mit dem Pythagoreismus gemein hat, wie denn z. B. sein Verbot des Fleisch- und Bohnenessens sowie seine Lehre von der Seelenwanderung und den Dämonen wahrscheinlich pythagoreischen Ursprungs ist, so greift die pythagoreische Philosophie doch nirgends in den Zusammenhang seines Systems ein. Auch den Eleaten ist er nicht zuzurechnen, obwohl seine Ansicht von der Unmöglichkeit des Entstehens und Vergehens auf diese zurückgeht; er gehört vielmehr, obwohl nicht im engeren Sinne Jonier, mit Heraklit und dessen jonischen Nachfolgern in Eine Klasse zusammen (vgl. Zeller I, 566 ff.). Sein Leben ist mit mannigfachen Fabeln ausgeschmückt worden, in denen er die Rolle eines gewaltigen Zauberers, der über Wind und Wetter Gewalt hat, eines Arztes, der Tode auferweckt (VIII, 67), eines weissagenden Sehers, kurz eines Wundermannes spielt, D. L. VIII, 59. 60. Emped. ed. Karsten v. 424 ff. Er selbst besingt sich als einen unsterblichen Gott, der in Priestertracht einherwandelt, in allen Städten, die er betritt, mit Ehrfurcht aufgenommen und von Nothleidenden aller Art um Hülfe angefleht wird (v. 389—400 ed. Karst.). Daher verschmähte er auch, um als göttlicher Mann zu erscheinen, weltliche Würde und Macht, obwohl er bei dem großen Ansehen, das er in seiner Vaterstadt um seines vornehmen Geschlechts (D. L. VIII, 51), seines Reichthums, seiner Freigebigkeit und seines uneigennützigen

34) Stob. Serm. III, 84: *σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν, κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.* ib. 83: *ἀνθρώποις γίνεσθαι κ. τ. λ.* s. ob. S. 24. Weiteres Zeller S. 468. Anm. 2.

Gemeinsinnes willen genoß, leicht hätte zu hohen Ehren gelangen können (D. L. VIII, 73. 63—67). Ueber seinen Tod ist viel Abenteuerliches gefabelt worden (D. L. VIII, 69. 70. 73). Seine Hauptschrift ist sein in epischer Form abgefaßtes Lehrgedicht *περὶ φύσεως*. Es zählte 5000 Verse [1]), von denen gegen 450 auf uns gekommen sind [2]). Fragmentsammlungen von Sturz 1805, Karsten 1838, Stein 1852.

2. Empedokles' Lehre vom Werden.

Die älteren Jonier hatten, dem Sinnenscheine folgend, ein wirkliches Werden angenommen, und stillschweigend vorausgesetzt, eine reale Verwandlung der Stoffe, ein Uebergang derselben in einander, sei möglich. Eben diese Möglichkeit nun bestreitet Empedokles. Ein Werden, als Uebergang eines Seienden ins Nichtseiende und des Nichtseienden ins Seiende, ist nach ihm undenkbar (v. 81—83 und 347—349): alles scheinbare Werden ist ihm nur veränderte Zusammensetzung letzter einfacher Grundstoffe oder Elemente. Er drückt diesen Gedanken mit folgenden Worten aus (v. 77): „ein Werden gibt es von nichts, noch ein Vergehen, sondern nur Mischung und Entmischung des Gemischten; Werden aber nennen es die Menschen" [3]). Die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen hat bei dieser Auffassung ihren einzigen Erklärungsgrund in den verschiedenen Mischungsverhältnissen der Urstoffe, auf welche Empedokles sofort, mit hervorstechendem Sinn für Beobachtung und gründlicherer Vertiefung ins Empirische die Naturerscheinungen zurückzuführen gesucht hat.

3. Empedokles' Lehre von den Elementen.

Aus diesem Begriff vom Werden ergab sich für Empedokles von selbst eine Mehrheit von Urstoffen. Die Annahme eines einzigen Urstoffs ist nur dann zulässig, wenn man die Möglichkeit einer qualitativen Veränderung dieses Urstoffs zugibt; wer diese Möglichkeit läugnet, wer das Viele und Mannigfaltige der Erscheinungswelt durch

1) D. L. VIII, 77; das Gedicht *καθαρμοὶ* (religiöse Reinigungen) ist bei dieser Angabe mit dem *περὶ φύσεως* zusammengerechnet.

2) Bei Sturz 418, bei Karsten 448, bei Stein 451.

3) Arist. de coel. III, 7: *οἱ περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Δημόκριτον λανθάνουσιν αὐτοὶ αὑτοὺς (?) οὐ γένεσιν ἐξ ἀλλήλων ποιοῦντες, ἀλλὰ φαινομένην γένεσιν.*

Mischung entstehen läßt, muß nothwendig eine Mehrheit verschiedener Urstoffe voraussetzen. Dieß thut auch Empedokles, und zwar hat er jene Mehrheit zuerst als Vierheit bestimmt [4]). Ob und wie er seine Vierzahl von Elementen (er nennt sie **ῥιζώματα**, v. 55. 74) abgeleitet und begründet hat, läßt sich aus den Bruchstücken seiner Schrift nicht mehr ersehen. Das Wahrscheinlichste ist, daß er sie stillschweigend, als eine Erfahrungsthatsache, aus der empirischen Anschauung aufgenommen hat.

4. Empedokles' Lehre von den bewegenden Kräften.

Nun erhebt sich die Frage: was bewirkt den Proceß der Mischung und Entmischung jener vier Urstoffe? In der jonischen Philosophie war der Proceß des Werdens aus einer dem Urstoff inwohnenden Kraft abgeleitet worden. Dieß konnte Empedokles nicht, da nach ihm der Stoff keiner qualitativen Veränderung, sondern nur veränderter Zusammensetzung fähig ist. Er war also genöthigt, Stoff und bewegende Kraft zu trennen, dem Stoff eine bewegende Kraft zur Seite zu setzen, was das charakteristische Merkmal der mechanischen Naturerklärung ist. Empedokles nahm jedoch nicht blos Eine bewegende Kraft, sondern eine Zweiheit von Kräften an [5]). Denn da ihm das Werden ein doppelter Proceß ist, ein Proceß der Mischung und ein Proceß der Entmischung, so glaubte er auch die bewegende Kraft in eine Zweiheit von Richtungen, eine verbindende und eine trennende Kraft spalten zu müssen: die erstere nannte er Liebe (**φιλότης, ἁρμονία, ϛοργή, Ἀφροδίτη, Κύπρις**), die andere Streit (**νεῖκος, ἔχθος, κότος, δῆρις**) [6]). Doch hat Empedokles, wie es in der Natur der Sache lag, den Unterschied beider Kräfte nicht bestimmt festgehalten. Obwohl ihm die **φιλία** die attractive, **νεῖκος** die dirimirende Kraft ist, so läßt er doch hinwiederum auch den Streit verbindend und weltbildend wirken und die Liebe trennend, weßwegen Aristoteles klagt

4) v. 74—76. 55—57. Arist. Met. I, 3, 12: *Ἐμπεδοκλῆς τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημένοις γῆν προστιθεὶς τέταρτον.* 4, 11: *Ἐμπεδοκλῆς τὰ ὡς ἐν ὕλης εἴδει λεγόμενα ϛοιχεῖα τέτταρα πρῶτος εἶπεν.*

5) Arist. Met. I, 4, 10: *Ἐμπεδοκλῆς παρὰ τοὺς πρότερον πρῶτος ταύτην τὴν αἰτίαν* (die bewegende) *διελὼν εἰσήνεγκεν, οὐ μίαν ποιήσας τὴν τῆς κινήσεως ἀρχὴν, ἀλλ' ἑτέρας τε καὶ ἐναντίας.*

6) Emp. v. 94. 95. u. f. Diog. L. VIII, 76: *φιλία, ᾗ συγκρίνεται, καὶ νεῖκος, ᾧ διακρίνεται.*

(Met. I, 4, 8 ff. III, 4, 19 ff.), Empedokles sei in der Anwendung seiner beiden Kräfte nicht consequent verfahren. In der That ist auch die durchgängige Auseinanderhaltung einer trennenden und verbindenden Kraft in der Bewegung des Werdens eine undurchführbare Abstraction, da Trennung ebenso wie Einigung ein gestaltendes Prinzip ist.

5. Die Weltperioden.

Die beiden bewegenden Kräfte dachte sich Empedokles in alternirendem Uebergewicht. Ursprünglich waren nach ihm die vier Elemente noch nicht gesondert von einander beisammen, und zwar in Kugelform, als Sphairos. In diesem Sphairos waltete nur die Liebe, es war ein Zustand vollkommener Ruhe und Harmonie, Alles war Eins (ἕν), ebendamit aber waren auch noch keine Einzelwesen vorhanden. Im Laufe der Zeit drang der Streit, der bis dahin draußen gestanden hatte, von der Peripherie aus in den Sphairos ein und sprengte ihn. Damit gieng die Einheit in die Vielheit auseinander; es begann die Periode der Gegensätze, der Veränderung, der Entmischung und Mischung [7]), es entstand die jetzige Welt, in welcher Liebe und Streit mit einander ringen; die Liebe einigt die vom Streite aus einander geworfenen Elemente immer wieder zu neuen Bildungen, theils dauernderer Art, wie das Universum, theils vergänglich und wechselnd, wie die elementarischen und organischen Einzelwesen (v. 87 ff. 138 ff.). Aber auch diese Welt kehrt, wenn ihre Zeit abgelaufen ist, wieder in den Sphairos zurück (v. 94 ff. Arist. Phys. VIII, 1). Dieser periodische Wechsel der Weltbildung aus dem Sphairos und der Rückkehr der Welt in denselben dauert ins Endlose fort, da keine der beiden bewegenden Kräfte die andere zu verdrängen vermag.

Das Detail der empedokleischen Physik ist nicht ohne naturwissenschaftliches Interesse durch ihre Versuche, aus der Natur der Elemente die Processe des organischen Lebens, besonders die Empfindung und Wahrnehmung, zu erklären. Die Empfindung beruht nach Empedokles darauf, daß die stoffliche Zusammensetzung der

7) Arist. Met. III, 4, 21: εἰ μὴ ἦν τὸ νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὥς φησιν.

objectiven Welt und des Subjects dieselbe ist; sie entsteht durch feine Stofftheile, welche von den Objecten sich ablösen und mit den gleichartigen Substanzen der Sinnesorgane des Körpers zusammentreffen. Ueberall wird Gleiches von Gleichem erkannt: „mit Erde sehen wir Erde, mit Wasser Wasser, mit Aether Aether, mit Feuer Feuer, mit Liebe Liebe, mit Streit Streit" (v. 321—325), auch die Empfindung ist eine Mischung, ein Ineinanderfließen der Elemente, wie alles natürliche Geschehen. Selbst das bewußte Vorstellen, das denkende Erkennen kommt auf diesem Wege zu Stande; „Alles hat Einsicht und Verstand" (v. 313), das denkende Erkennen ist ein Attribut des materiellen Seyns überhaupt. Beim Menschen hat es seinen Sitz hauptsächlich im Blute, da in diesem die Elemente am vollständigsten gemischt sind und somit in ihm am meisten Receptivität für die Aufnahme jeder Art von Wahrnehmungen vorhanden ist (v. 315 ff. Theophrast. de sensu § 10).

Die religiösen Lehren des Empedokles von einer seligen Präexistenz des Menschen in einem höhern gottgleichen Zustande, von dem Verlust derselben in Folge von Freveln, durch welche die ursprüngliche Harmonie aller Wesen gestört und der Mensch zum Leben in der niedern irdischen Region, wo Streit, Feindschaft und Elend vorherrschen, verdammt wurde, von einer Bestrafung alles Bösen durch fortdauernde Wanderung in verschiedene Formen sterblicher Existenz (Mensch, Thier, Pflanze), sowie von einem friedlichen Urzustand auf Erden, welcher dem jetzigen Zustand der Entzweiung und Lieblosigkeit vorhergieng, — haben eine bemerkenswerthe Verwandtschaft mit seinen philosophischen Grundanschauungen, aber sie sind bei ihm nicht in wissenschaftlichen Zusammenhang mit den letztern gesetzt und gehören daher mehr in die Geschichte der Religion als in die der Philosophie.

6. Uebergang auf Anaxagoras.

Die schwächste Seite der empedokleischen Philosophie ist ihre Lehre von den Kräften. Liebe und Streit sind abstracte mythische Mächte, die namentlich die vernünftige Ordnung und Zweckmäßigkeit alles Daseins noch nicht erklären. Es war daher ein philosophischer Fortschritt, wenn Anaxagoras, der zwar früher gelebt hat, als Empedokles, aber wegen des tieferen Gehalts seiner Philosophie später

zu stellen ist (τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος Arist. Met. I, 3, 13), statt der nebelhaften weltbildenden Kräfte des Empedokles geradezu eine bewußte, nach Zwecken handelnde Intelligenz als letzte bewegende Ursache gesetzt hat.

§ 11. Anaxagoras.

1. Sein Leben.

Anaxagoras wurde zu Klazomenä in Kleinasien, Olymp. 61, 3 = 534 v. Chr. [1]), geboren. Er stammte aus reicher und vornehmer Familie, entzog sich jedoch den Staatsgeschäften und der Verwaltung seines bedeutenden Vermögens [2]), um sich ungetheilt der Wissenschaft widmen zu können, in der Ueberzeugung, der wahre Zweck des Lebens sei die Beschauung der wunderbaren Ordnung der Natur [3]). Bald nach den Perserkriegen wanderte er von Klazomenä nach Athen aus, und verpflanzte dahin die Philosophie, deren Sitz und Mittelpunkt jene Stadt seit dieser Zeit blieb. Während seines Aufenthalts in Athen stand er mit den bedeutendsten Männern jener Epoche in persönlicher Verbindung, besonders mit Perikles, dessen Lehrer er genannt wird (Diod. XII, 39: Ἀναξαγόραν τὸν σοφιστὴν, διδάσκαλον ὄντα Περικλέους). Auch auf Euripides übte er, wie man deutlich aus dessen Dramen sieht, entschiedenen Einfluß aus [4]). Andererseits zog ihm seine Verbindung mit Perikles auch Feinde zu: er wurde angeklagt, und soll ins Gefängniß geworfen worden seyn. Ueber das Nähere der Anklage, die ohne Zweifel von den politischen Gegnern

1) So C. Fr. Hermann de ph. jon. aetat. p. 18 ff. [Vgl. jedoch Zeller I. 663 ff., wo gezeigt ist, daß das Jahr 500 das wahrscheinlichere ist.]

2) Plat. Hipp. maj. 283, a: Ἀναξαγόραν καταλειφθέντων αὐτῷ πολλῶν χρημάτων φασὶ καταμελῆσαι καὶ ἀπολέσαι πάντα. D. L. II, 6. 7.

3) D. L. II, 10. 7. Arist. Eth. Eudem. I, 5: Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρίνασθαι πρός τινα διερωτῶντα, τίνος ἕνεκ' ἄν τις ἕλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι, τοῦ φάναι θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν. οὗτος μὲν οὖν ἐπιστήμης τινὸς ἕνεκεν τὴν αἵρεσιν ᾤετο τιμίαν εἶναι τοῦ ζῆν.

4) Valckenari Diatribe in Eurip. reliq. p. 27 ff. ed. Lips. Euripides huldigte der Lehre des Anaxagoras, und hat in seiner schönen Schilderung des Philosophen, der rein von Schmach und Schuld die unsterbliche Natur der Welt erforsche, wie sie geworden ist (ap. Clem. Alex. Strom. IV. p. 634. Valckenaer Diatr. p. 28), wahrscheinlich seinen Freund Anaxagoras zu verherrlichen beabsichtigt.

des Perikles ausgegangen ist [5]), lauten die Nachrichten schwankend [6]). Nur so viel scheint festzustehen, daß sie vorzüglich gegen seinen angeblichen Atheismus, seine *ἀσέβεια*, gerichtet war (Diod. XII, 39: *ὡς ἀσεβοῦντα εἰς τοὺς θεοὺς ἐσυκοφάντουν*). Es wurde ihm namentlich vorgeworfen, er habe die Sonne für einen Stein und den Mond für eine Erde ausgegeben [7]); auch hatte er wunderbare Anzeichen bei Opfern für gewöhnliche Naturerscheinungen erklärt (Plut. Pericl. 6.), den Mythen Homers einen moralischen Sinn untergelegt und die Namen der Götter allegorisch gedeutet (D. L. II, 11). Durch die Verwendung des Perikles aus dem Gefängniß freigelassen zog sich Anaxagoras nach Lampsakus zurück, wo er hochgeehrt im 72sten Lebensjahre starb. Seine Schrift über die Natur, aus der uns besonders Simplicius schätzbare Bruchstücke erhalten hat, war zu Plato's Zeit sehr verbreitet [8]), und genoß im Alterthum großen Ruhm. Die auf uns gekommenen Fragmente derselben haben Schaubach 1827, Schorn 1829 gesammelt [9]).

---

5) Diod. XII, 39. D. L. II, 12.

6) D. L. II, 12.

7) Plat. Ap. 26, d: *τὸν μὲν ἥλιον λίθον φησὶν εἶναι, τὴν δὲ σελήνην γῆν. Ἀναξαγόρου οἴει κατηγορεῖν, ὦ φίλε Μέλητε.* Nach D. L. II, 8. 12. 15 ist die Sonne ein *Μύδρος διάπυρος*, eine glühende Eisen- oder Lavamasse. In Beziehung auf den Mond D. L. II, 8: *τὴν σελήνην οἰκήσεις ἔχειν, ἀλλὰ καὶ λόφους καὶ φάραγγας.* Orig. Philos. I, 8: *ἔφη γηΐνην εἶναι τὴν σελήνην, ἔχειν τε ἐν αὐτῇ πεδία καὶ φάραγγας.* ibid.: *ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ πάντα τὰ ἄςρα λίθους εἶναι ἐμπύρους, συμπεριληφθέντας* (in Umschwung gesetzt) *ὑπὸ τῆς αἰθέρος περιφορᾶς. εἶναι τὴν σελήνην κατωτέρω* (unterhalb) *τοῦ ἡλίου, πλησιώτερον ἡμῶν. ὑπερέχειν δὲ τὸν ἥλιον μεγέθει τὴν Πελοπόννησον.* Orig. a. a. O.: *τὸ δὲ φῶς τὴν σελήνην μὴ ἴδιον ἔχειν, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ ἡλίου. ἐκλείπειν τὴν σελήνην γῆς ἀντιφραττούσης, τὸν δ' ἥλιον σελήνης ἀντιφραττούσης.*

8) Plat. Apol. 26, d: *Ἀναξαγόρου οἴει κατηγορεῖν, ὦ φίλε Μέλητε, καὶ οὕτω καταφρονεῖς τῶνδε, καὶ οἴει αὐτοὺς ἀπείρους γραμμάτων εἶναι, ὥςε οὐκ εἰδέναι, ὅτι τὰ Ἀναξαγόρου βιβλία γέμει τούτων τῶν λόγων; καὶ δὴ καὶ οἱ νέοι ταῦτα παρ' ἐμοῦ μανθάνουσιν, ἃ ἔξεςιν ἐνίοτε, εἰ πάνυ πολλοῦ, δραχμῆς ἐκ τῆς ὀρχήςρας* (aus der Orchestra des dionysischen Theaters, wo, wenn nicht gespielt wurde, ein Buchhandel war, Böckh, Staatshaushalt I, 68. 153. Zusätze p. IV) *πριαμένοις Σωκράτους καταγελᾶν.*

9) Anaxagorae fragmenta coll. Schaubach, Lips. 1827. Anaxagorae et Diogenis Apolloniatae fragm. disposita et illustrata a G. Schorn, Bonnae 1829. Auch: Breier, die Philosophie des Anaxagoras nach Aristoteles. Berl. 1840.

2. Anaxagoras' Lehre vom Werden.

Die Philosophie des Anaxagoras steht gleichfalls, wie diejenige des Empedokles, auf dem Boden der mechanischen Naturansicht. Auch Anaxagoras läugnet, wie Empedokles, ein Werden im strengen Sinne des Worts. Er thut dieß mit großer Bestimmtheit in dem Ausspruch: „Daß es ein Entstehen und Vergehen gebe, nehmen die Hellenen mit Unrecht an: denn kein Ding entsteht noch vergeht es, sondern aus vorhandenen Dingen wird es gemischt und entmischt, und so würde man das Entstehen richtig Gemischtwerden, das Vergehen Zersetztwerden nennen“ [10]). Denselben Gedanken drückt Anaxagoras auch so aus: „ein Entstehen aus Nichtseiendem und ein Vergehen von Seiendem ist unmöglich, da die Summe der Dinge sich immer gleichbleibt, und weder Zuwachs noch Abnahme erleidet [11]). Aus dieser Ansicht, daß alles Entstehen Mischung, alles Vergehen Entmischung letzter unveränderlicher Stofftheile sei, ergab sich für Anaxagoras von selbst die Nothwendigkeit, diesem Stoffe eine bewegende Kraft zur Seite zu setzen.

3. Anaxagoras' Lehre vom *νοῦς*.

Aber das Wesen des bewegenden Prinzips bestimmte Anaxagoras anders als Empedokles, indem er, in Betracht der Schönheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur [12]), den Begriff des zweckmäßigen Thuns in den Begriff der bewegenden Ursache aufnahm. Er bestimmte die bewegende Kraft als ein intelligentes, nach Zwecken handelndes Wesen, das er **νȣ̃ς** nannte. Anaxagoras hat damit den Be-

---

10) Simpl. in Phys. 34 (Fr. 22 Schaub., Fr. 17 Schorn): *τὸ δὲ γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα οὐδὲ γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.*

11) Simpl. in Phys. fol. 33 (Fr. 14 Schaub., 14 Schorn): *τουτέων δὲ οὕτω διακεκριμένων. γινώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐςὶν οὐδὲ πλέω· οὐ γὰρ ἀνυςὸν πάντων πλέω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα ἀεί.*

12) Arist. Met. I, 3, 22: (es kam eine zweite Reihe von Philosophen, welche nach den bewegenden Ursachen forschte): *τοῦ γὰρ εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν τὰ δὲ γίγνεσθαι τῶν ὄντων, ἴσως οὔτε πῦρ οὔτε γῆν οὔτ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδὲν οὐκ εἰκὸς αἴτιον εἶναι· οὐδ' αὖ τῷ αὐτομάτῳ καὶ τῇ τύχῃ τοσοῦτον ἐπιτρέψαι πρᾶγμα καλῶς εἶχεν. νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι κ. τ. λ.*

griff des Geistes in die Philosophie eingeführt [13]). Die Attribute, die Anaxagoras seinem νῦς beilegt, ergeben sich von selbst aus den Motiven, aus denen er das Dasein eines solchen Wesens angenommen hat. Der νῦς ist ihm Grund der Bewegung (κινήσεως ἀρχή), obwohl selbst unbewegt (ἀκίνητος), schlechthin vom Stoffe gesondert, mit keinem Dinge gemischt (μέμικται οὐδενί, ἀμιγής), für sich bestehend (μόνος ὢν ἐφ' ἑωυτοῦ), freiwaltend (αὐτοκρατής) und allwirksam (πάντων κρατῶν) [14]). Denn wäre er nicht für sich bestehend, sagt Anaxagoras, sondern mit den Dingen verflochten und ihnen beigemischt, so könnte er über kein Ding so Macht haben, wie alsdann, wenn er allein für sich ist [15]). Um das innere Wesen seines νῦς auszudrücken, legt er ihm die Eigenschaften der Einfachheit, Reinheit und Feinheit bei [16]). Diese Prädicate könnten, da sie den Begriff der Immaterialität nicht entschieden genug ausdrücken, allerdings noch Zweifel übrig lassen, ob sich Anaxagoras seinen νῦς als ein unkörperliches, rein geistiges Wesen gedacht hat: aber jeden Zweifel hierüber verbannen zwei andere Attribute, die er seinem νῦς beilegt, das Attribut des Denkens (γιγνώσκειν, γνώμην ἔχειν) [17]) und des bewußt zweckmäßigen Thuns (διακοσμεῖν) [18]). Mit den Worten πάντα διεκόσμησε νῦς schreibt er ihm die zweckmäßige Einrichtung und Anordnung

13) D. L. II, 6: πρῶτος τῇ ὕλῃ νοῦν ἐπέστησεν. Arist. Met. I, 3, 23 (vgl. A. 12.): νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τάξεως πάσης, οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον.

14) Brandis I, 246 f.

15) Simpl. in Phys. f. 35: νοῦς μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλά τινι ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, καὶ ἐκώλυεν ἂν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατέειν ὁμοίως, ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' αὐτοῦ.

16) Plut. Pericl. 4: διακοσμήσεως ἀρχὴν νοῦν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον. Simplic. in Phys. fol. 33: ἐστὶ γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον. f. 285: Ἀναξαγόρας τὸν νοῦν ἀμιγῆ καὶ ἁπλοῦν ὑπέθετο. Arist. de anim. I, 2: μόνον γοῦν φησιν αὐτὸν (τὸν νοῦν) τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν.

17) Arist. de anim. I, 2: ἀποδίδωσι ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γιγνώσκειν καὶ τὸ κινεῖν. Simplic. in Phys. f. 33: γνώμην περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει.

18) Πάντα διεκόσμησε νοῦς Simplic. in Phys. fol. 35. Plat. Phaed. 97: Ἀναξαγόρου λέγοντος, ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος. Cratyl. 400: νοῦν τε καὶ ψυχὴν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν. 413: αὐτοκράτορα —, ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα.

des Universums zu. Da also Anaxagoras seinen **νοῦς** als Weltordner begreift, so sollte man glauben, er habe das zweckmäßige Verfahren des weltordnenden **νοῦς** an der Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung näher nachgewiesen. Allein dieß that Anaxagoras nicht, und es ist dieß der Hauptmangel seiner Philosophie. Sein **νοῦς**, obwohl er ihn als zweckmäßig handelnde Intelligenz bestimmt, spielt bei ihm doch nur die Rolle eines ersten Bewegers; er gibt nur den ersten Anstoß der Bewegung, ein inneres Eingreifen in das Wesen der Dinge und die Ordnung der Welt kommt ihm nicht zu. Auf diesen Widerspruch haben schon die Alten, namentlich Plato und Aristoteles, aufmerksam gemacht. So erzählt der platonische Sokrates (Phaed. 97), er habe, in der Hoffnung, über die veranlassenden oder Mittelursachen hinaus zu den Endursachen geleitet zu werden, und überall die Zweckmäßigkeit der Natur nachgewiesen zu finden, das Buch des Anaxagoras mit großer Neugierde zur Hand genommen, aber bitter enttäuscht statt einer wahrhaft teleologischen überall nur eine mechanische Erklärung der Natur gefunden. Nicht den Geist gebrauche Anaxagoras zur Einrichtung der Dinge, sondern Luft, Aether und Wasser gebe er als Ursache an, d. h. er bleibe bei den Mittelursachen stehen (99, b), statt bis zu den Endursachen vorzudringen. Wie Plato, so klagt auch Aristoteles den Anaxagoras an, daß er zwar den Geist als letzten Grund der Dinge setze, aber zur Erklärung der Naturerscheinungen ihn wie einen Deus ex machina zu Hülfe nehme[19]), d. h. da, wo er die Naturerscheinungen nicht aus natürlichen Ursachen zu erklären wisse.

4. Anaxagoras' Lehre von der Weltbildung.

Dem **νοῦς**, der nur Ordner oder Werkmeister, nicht Schöpfer der Welt ist, steht nach Anaxagoras als gleich ursprünglich die Materie zur Seite. Diese Materie war, ehe der **νοῦς** seine sondernde und und ordnende Thätigkeit begann, in ungeordneter Mischung, in einem chaotischen Zustand. Mit der Schilderung dieses Urzustandes eröffnete Anaxagoras seine Schrift. Sie begann mit den Worten: „alle Dinge

---

19) Met. I, 4, 7: *Ἀναξαγόρας μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν* (ein aus den Einrichtungen des Theaters entlehntes Bild), *καὶ ὅταν ἀπορήσῃ, διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν.*

waren beisammen, unendlich an Menge und Kleinheit"[20]). Dieser Urmischung machte der *νῦς* ein Ende[21]). Er gab der chaotischen Mengung der Urstoffe, die bewegungslos unendliche Zeit lang geruht hatte, einen ersten Stoß, versetzte sie in Wirbelbewegung (*δῖνος*) und führte hiedurch, indem diese Bewegung sich immer weiter fortpflanzte, die Aussonderung des Gleichartigen und damit die Entstehung des jetzigen Weltzustandes herbei[22]). Die verwandten Stoffe schieden sich von der Mengung aus, traten in größern und kleinern Massen zusammen; die feinen, trockenen, hellen Stoffe bildeten den Aether, die dichtern, dunklern, feuchten die Luft, aus welcher durch die Kraft der Bewegung wiederum das Wasser, aus diesem die Erde sich ausschied; erkaltende Erdmassen bildeten sich zu Steinen; einzelne Steinmassen, durch den mächtigen Umschwung der stets fortdauernden Bewegung nach oben gerissen und durch sie selbst in Bewegung erhalten, sind die Gestirne, welche vom Aether durchglüht die in der Mitte des Weltalls ruhende Erde beleuchten und erwärmen; befruchtet von den ursprünglich in Luft und Aether enthaltenen Keimen des Organischen erzeugte die Erde Pflanzen und die höhern lebenden Wesen, die nach Anaxagoras beide beseelt sind, nur in verschiedenem Grade. Pflanzen und *ζῶα* sind nach ihm die Wesen, in welchen neben dem körperlichen Stoff auch *νῦς*, Seele, Geist als Prinzip der Empfindung, Bewegung, Selbstthätigkeit, des Vorstellens und Erkennens ist, nur in den einen ein „kleinerer", in den andern ein „größerer Geist", sie sind die Wesen, in welchen sich der allgemeine Weltgeist zugleich zu der Form individueller Einzelexistenz besondert.

Diese Lehre von der Weltbildung hat auf den ersten Anblick große Aehnlichkeit mit der Lehre des Empedokles: aber der Unterschied beider Theorieen ist noch größer, als ihre Uebereinstimmung. Empedokles setzt als das Ursprüngliche ein Einfaches, die vier Elemente: und erst durch die Mischung dieser Elemente läßt er die concreten

---

20) Diog. L. II, 6. Simpl. in Phys. f. 33 (Fr. 1 Schaub., 1 Schorn): *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα.* Bei Plato öfters *τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου „ὁμοῦ πάντα χρήματα"*, z. B. Phaed. 72.

21) Orig. Philos. I, 8: *ὄντων πάντων ὁμοῦ νοῦς ἐπελθὼν διεκόσμησεν.*

22) Arist. Phys. VIII, 1: *φησὶ Ἀναξαγόρας, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησεν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.* Bewegungslos, da der Stoff kein inwohnendes Prinzip der Bewegung hat, sondern di Bewegung erst durch den *νῦς* hinzukommt.

Dinge, z. B. Fleisch, Knochen entstehen. Anaxagoras dagegen schlug, wohl aus Anlaß genauerer Naturbeobachtung, welche ihm die Ueberzeugung gegeben hatte, daß die sogenannten vier Elemente keine einfachen Stoffe sind, einen andern Weg ein, bei welchem nicht Mischung, sondern Scheidung der Urstoffe das Prius wurde und erst auf diese Scheidung das Zusammentreten der gleichartigen Stoffe zu größern oder kleinern Massen erfolgte [23]); er glaubte die wirkliche Welt mit ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit verschiedener Stoffe nur erklären zu können durch die Annahme, daß diese Mannigfaltigkeit eine ursprüngliche sei, daß die Bestandtheile der Welt schon von Anfang an Dasjenige gewesen seien, was sie jetzt sind; was seit der Entmischung der ursprünglichen Vermengung Gold ist, das muß schon im Zustande der Urmischung Gold gewesen seyn; die Entmischung der Urbestandtheile hat einzig die Folge, daß die gleichartigen Bestandtheile von der Vermengung mit ungleichartigen freier werden als vorher und sich mit einander verbinden, so daß die Welt nicht mehr ein Chaos ist, sondern aus diesem ein in verschiedene Reiche und Formen der Existenz (Aether, Luft, Wasser, Erde, organische Wesen) gegliedertes, wohlgeordnetes Universum sich entfaltet. Während also dem Empedokles die Entstehung der concreten Dinge das letzte Ergebniß des Mischungsprocesses ist, hält Anaxagoras das Concrete für das Ursprüngliche, und was dem Empedokles das Ursprüngliche, Einfache und Gleichtheilige ist, die vier Elemente, erscheint dem Anaxagoras als ein Zusammengesetztes, als unausgeschiedenes Aggregat (*μῖγμα*) schon organisirter Stoffe [24]). Die Urbestandtheile der Dinge, die im

23) Plut. Pericl. 4: (Anaxagoras) *διακοσμήσεως ἀρχὴν ἐπέστησε νοῦν — ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας.* Simplic. in Phys. fol. 67 (Fr. 18 Schaub., 7 Schorn): *ὅσον ἐκίνησεν ὁ νόος, πᾶν τοῦτο διεκρίθη.*

24) Arist. de coel. III, 3: *Ἀναξαγόρας δ' Ἐμπεδοκλεῖ ἐναντίως λέγει περὶ τῶν στοιχείων. ὁ μὲν γὰρ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις στοιχεῖά φησιν εἶναι τῶν σωμάτων καὶ συγκεῖσθαι πάντ' ἐκ τούτων, Ἀναξαγόρας δὲ τἀναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ* (erklärt er für) *στοιχεῖα, λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον. ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μῖγμα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων· εἶναι γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων.* de gen. et corr. I, 1: *ἐναντίως φαίνονται λέγοντες οἱ περὶ Ἀναξαγόραν τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα· ὁ μὲν γάρ φησι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν στοιχεῖα τέσσαρα εἶναι καὶ ἁπλᾶ μᾶλλον, ἢ σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὁμοιομερῶν, οἱ δὲ ταῦτα μὲν ἁπλᾶ καὶ στοιχεῖα, γῆν δὲ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα σύνθετα.* Alex. Schol. in Arist. Met. (kleine Scholienausgabe von Brandis p. 18): (Anaxagoras) *τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ καὶ τὴν γῆν οὐκ ἔλεγε στοιχεῖα, ἀλλὰ συγκρίματα.*

Urzustand ordnungslos beisammen sind, nannte Anaxagoras „Ursamen“ (σπέρματα πάντων χρημάτων). Der Ausdruck ὁμοιομέρειαι oder ὁμοιομερῆ, womit spätere Schriftsteller diese Stofftheilchen des Anaxagoras bezeichnen (D. L. II, 8.), rührt von Aristoteles her; Anaxagoras hat ihn nicht gebraucht [25]). Jene Urwesen oder Urstoffe oder σπέρματα sind nach Anaxagoras unendlich klein, und daher nicht sinnlich wahrnehmbar. Sie haben in dieser Beziehung Aehnlichkeit mit den Atomen Demokrits, unterscheiden sich aber von diesen dadurch, daß sie nicht einfach, sondern concret, nicht gleichartig, sondern von unendlich verschiedener Qualität sind; kein Same, sagt Anaxagoras, gleicht dem andern.

Auch in den durch die Entmischung der ursprünglichen Vermengung entstandenen Einzeldingen dauert diese Verbindung des Gleichartigen und Ungleichartigen fort. Sie sind allerdings dadurch entstanden, daß Gleiches mit Gleichem zusammentrat, z. B. Goldtheilchen mit Goldtheilchen; aber das Ungleichartige, mit dem es ursprünglich zusammen war, wurde hiebei nicht vollständig ausgestoßen; vielmehr, sagt Anaxagoras, „ist in Allem ein Theil von Allem“, „Alles hat einen Theil von Allem in sich“, „die Welt ist Eine und es ist in ihr nichts geschieden oder mit dem Beil abgehauen, weder das Warme vom Kalten noch das Kalte vom Warmen“ (Fr. 7. 12. 11 Schaub.); Anaxagoras berief sich für diesen Satz namentlich auf die Erfahrung, daß in der Natur „aus Allem Alles wird“, Alles in Alles, selbst ins Verschiedenste und Entgegengesetzteste sich verwandeln kann (Arist. Phys. III, 4.), was nicht möglich seyn würde, wenn nicht in Allem Alles, auch sein Gegentheil, latent mitenthalten wäre. Daher auch das bekannte Paradoxon des Anaxagoras, der Schnee sei schwarz, weil er aus Wasser bestehe, das Wasser aber dunkler Art sei (Cic. Lucull. 31, 100). Alles Einzelne in der Natur ist hiernach einerseits unendlich concret, andrerseits aufs engste unter sich verwandt, nur durch fließende, continuirliche Unterschiede getrennt; die Lehre des Anaxagoras erinnert damit an die Leibnitz'schen Monaden, von denen gleichfalls jede das ganze Universum in sich abspiegelt und doch keine der andern vollkommen gleich ist. — Ein weiterer Hauptunterschied von Empedokles ist die Lehre, daß Empfindung und Bewegung nicht Thätigkeiten der Materie, sondern einer eigenen

25) Breier a. a. O. S. 1—54. Zeller I, S. 671 ff.

geistigen Substanz, des den Einzelwesen immanenten νοῦς, sind; auch hier geht die Philosophie des Anaxagoras auf scharfe Auseinanderhaltung des qualitativ Verschiedenen aus, eine Richtung, welche Empedokles schon eingeschlagen, aber noch nicht folgerichtig überall durchgeführt hatte.

Uebereinstimmend mit dieser Betonung der Selbstständigkeit des geistigen Elements im Universum ist auch das Wenige, was über die praktische Lebensweisheit des Anaxagoras berichtet wird. Er soll das äußere Glück für etwas Indifferentes erklärt haben, womit seine schon erwähnte Aeußerung übereinstimmt, daß die Betrachtung des Himmels und der Ordnung des Weltalls dem Leben den höchsten Werth verleihe (Arist. Eth. Nic. X, 9.); in wissenschaftlicher Weise hat jedoch auch er die praktische Seite der Philosophie noch nicht angebaut.

5. Uebergang auf die Atomistik.

Anaxagoras begieng den Widerspruch, zur Erklärung des Werdens ein geistiges Prinzip aufzustellen, dieses Prinzip aber doch nur als mechanische Ursache wirken zu lassen. Ueberdieß spielt bei ihm der νοῦς diese Rolle eines bewegenden Prinzips nur im Beginn der Weltbildung; er gibt nur den ersten Anstoß, wirkt nur als erster Beweger, als ἀρχὴ κινήσεως; im weitern Verlaufe der Weltbildung tritt er gänzlich zurück, und die Natur gestaltet sich selbst nach blos physikalischen Gesetzen. Es war daher vom Standpunkt der mechanischen Naturerklärung aus nur consequent, wenn eine andere, die atomistische Philosophie von keinem ideellen Bewegungsprinzip dieser Art, das doch nur wieder mechanisch wirkt, etwas wissen wollte und vielmehr den Versuch machte, die mechanische Naturansicht auf ihrem eigenen Boden ohne Zuhülfenahme eines übernatürlichen oder geistigen Prinzips rein durchzuführen, das Werden und die Bewegung aus der Natur der Materie selbst abzuleiten, die Natur aus sich selbst zu erklären. Die Atomistik ist die Vollendung des vorsokratischen Naturrealismus.

§ 12. Die Atomistik.

1. Die Stifter der Atomenlehre.

Die Stifter der Atomistik sind Leucippus und Democritus. Beide Männer werden von den Alten, namentlich von Aristoteles,

gewöhnlich zusammengenannt, der Eine als der Urheber, der Andere als der wissenschaftliche Ausbildner der atomistischen Lehre. Weiter, als dieses Wenige, ist von Leucipp nicht bekannt; auf seiner Person und seiner Lehre ruht tiefes Dunkel. Schriften von ihm werden zwar angeführt, aber ihre Aechtheit wurde schon im Alterthum bezweifelt [1]. Es ist kein Bruchstück derselben auf uns gekommen. Da wir ihm somit nichts Eigenthümliches zuschreiben können, so fällt für uns seine Lehre mit derjenigen des Demokrit zusammen.

Demokrit, von Aristoteles (Met. I, 4, 12) als **ἑταῖρος** des Leucipp bezeichnet, ist in der thracischen Stadt Abdera, einer jonischen Colonie, geboren; er war, wie er selbst von sich sagt, (D. L. IX, 41) vierzig Jahre jünger als Anaxagoras. Sein Vater soll so reich gewesen seyn, daß er den Xerxes auf seiner Rückkehr nach Asien in Abdera bewirthen konnte (D. L. IX, 34). Demokrit aber verwandte sein väterliches Erbtheil auf Reisen [2], deren er sich selbst in einem auf uns gekommenen Bruchstücke rühmt, worin er sagt: „Von allen Menschen meiner Zeit habe ich das meiste Land durchirrt, die meisten Luftstriche und Länder gesehen, und die meisten unterrichteten Männer gehört, und in der Geometrie nebst Beweis hat mich Niemand übertroffen, selbst nicht die Weisen der Aegyptier, bei denen ich fünf Jahre in der Fremde gewesen bin" (Clem. Alex. Strom. I, 15, 69; Mullach. Democr. p. 19). Durch diese Reisen und durch ununterbrochenes, unermüdliches Studium erwarb sich Demokrit eine so große Masse von Kenntnissen, wie sie kein anderer der früheren Philosophen und unter den späteren nur Aristoteles besessen hat. Man sieht dieß vorzüglich aus dem Verzeichniß [3] seiner äußerst zahlreichen Schriften, in welchem nicht nur viele ethische und physische Schriften allgemeinen Inhalts aufgeführt werden, sondern auch Schriften über einzelne

---

1) Arist. de Xenoph. Gorg. Meliss. 6: *καθάπερ ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις γέγραπται.* D. L. IX, 46: *Μέγας Διάκοσμος, ὃν οἱ περὶ Θεόφραστον Λευκίππου φασὶν εἶναι.* Dagegen wird der *Μέγας Διάκοσμος* gewöhnlich, z. B. Diog. Laërt. IX, 39 und 46, bei Suid. v. *Δημόκριτος* dem Demokrit zugeschrieben.

2) D. L. IX, 35, 39. Diodor von Sicilien erwähnt eines fünfjährigen Aufenthalts des Demokrit in Aegypten I, 98. Aelian Var. Hist. IV, 20: *ἧκεν καὶ πρὸς τοὺς Χαλδαίους καὶ εἰς Βαβυλῶνα καὶ πρὸς τοὺς Μάγους καὶ πρὸς τοὺς σοφιστὰς τῶν Ἰνδῶν.* Auch Strabo bezeugt, er habe einen großen Theil Asiens durchstreift, Strab. XV, 1, 38. p. 703: *πολλὴν τῆς Ἀσίας πεπλανημένον.*

3) Diog. L. IX, 46—49.

Probleme der Naturkunde, über Mathematik, Astronomie, Geographie, über Musik und Poesie, über Arzneikunst, Grammatik, Malerei und sogar über Kriegswissenschaft. Man darf annehmen, daß diese Schriften den ganzen Umfang des damaligen Wissens umfaßt haben. Leider sind von ihnen sehr wenige Bruchstücke auf uns gekommen, die Mullach (Berl. 1843) gesammelt hat. Auch die Darstellung Demokrits wird von den Alten in Beziehung auf Rhythmus und Glanz der Rede gelobt, Cic. Orat. 20. de orat. I, 11. Es fällt unter diesen Umständen auf, und ist auch schon den Alten aufgefallen [4]), daß Plato, der fast alle früheren Philosophen irgend einmal erwähnt, den Namen des Demokrit nie nennt. Diese offenbar geflissentliche Nichtbeachtung hat wohl darin ihren Grund, daß Plato seinen philosophischen Standpunkt von demjenigen des Demokrit durch eine allzutiefe Kluft getrennt sah [5]). Höchstens könnte eine indirekte Beziehung auf Demokrit in denjenigen Stellen des Theätet und Sophistes gefunden werden, in welchen Plato einen alles Unsichtbare läugnenden Materialismus bestreitet [6]). Aus dem gleichen Grunde, um des materialistischen Charakters seiner Lehre willen hat Demokrit auch von neueren Geschichtschreibern harte Beurtheilungen erfahren müssen, besonders von Ritter, der ihn in Eine Klasse mit den Sophisten stellt, ihm Ruhmredigkeit und Anmaßung, unphilosophische Vielwisserei, grundsätzliche Zerstörung aller wahren Wissenschaft, Mangel an philosophischem Zusammenhang und Niedrigkeit der sittlichen Gesinnung vorwirft: leidenschaftlich übertriebene Anklagen, die Zeller I, 647 ff. auf ihr richtiges Maas zurückgeführt hat. Wissenschaftlicher Ernst leuchtet aus Allem hervor, was uns von Demokrit berichtet oder mit seinen eigenen Worten überliefert wird. Seine Philosophie hat alle Mängel, aber auch alle Vorzüge eines consequenten Materialismus.

---

4) D. L. IX, 40.

5) Vgl. D. L. a. a. O., wo sogar die Sage, Plato habe Demokrit's Schriften, so viele er ihrer zusammenbringen konnte, verbrennen gewollt, sei jedoch von zwei ihm befreundeten Pythagoreern davon abgemahnt worden, weil die Bücher Demokrit's bereits eine zu große Verbreitung hatten.

6) Soph. p. 246, a: *οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἕλκουσι —, διισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα* (was angetastet oder berührt werden kann), *ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι, τῶν δὲ ἄλλων εἴ τίς φησι μὴ σῶμα ἔχον εἶναι, καταφρονοῦντες τὸ παράπαν.* Theaet. 155, e: (es gibt Philosophen) *οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι, ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πᾶν δὲ τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει.*

2. Demokrits Lehre von den Atomen.

Die Atomenlehre Demokrits beruht auf denselben Voraussetzungen, von denen seine beiden Vorgänger, Empedokles und Anaxagoras, ausgegangen sind. Auch er läugnet, als undenkbar, ein wirkliches Werden [7]), ein Werden aus nichts. Auch er behauptet [8]), von den ursprünglichen Stoffen könne keiner in den andern übergehen, keiner zu Grunde gehen; alles Werden sei nur veränderte Zusammensetzung letzter unveränderlicher Grundstoffe [9]). Ferner stimmt er mit Anaxagoras darin überein, daß er eine unendliche Anzahl solcher unveränderlicher Urstoffe annimmt. Diese Urstoffe sind nach ihm — daher nennt er sie *ἄτομα* [10]) — untheilbar, obwohl ausgedehnt und raumerfüllend, aber wegen ihrer Kleinheit nicht sinnlich wahrnehmbar (*ἀόρατα*) [11]). Ist Demokrit bis hieher Hand in Hand mit Anaxagoras gegangen, so weicht er darin von ihm ab, daß er seinen Atomen alle qualitative Bestimmtheit abspricht. Es ist dieß das unterscheidende Hauptkennzeichen der Atomistik. Die Atome des Demokrit unterscheiden sich von einander nicht durch ihre Qualität, sondern einzig durch ihre Größe und Gestalt [12]). Ihrer materiellen Beschaf-

---

7) D. L. IX, 44. Arist. de coel. III, 7: *οἱ περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Δημόκριτον λανθάνουσιν αὐτοὶ αὐτοὺς οὐ γένεσιν ἐξ ἀλλήλων ποιοῦντες, ἀλλὰ φαινομένην γένεσιν.*

8) Arist. Phys. III, 4: *Δημόκριτος οὐδὲν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίγνεσθαι τῶν πρώτων φησίν.*

9) Arist. de gen. et corr. I, 2: *Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος, ποιήσαντες τὰ σχήματα* (s. u.) *τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν ἐκ τούτων ποιοῦσι, διακρίσει μὲν καὶ συγκρίσει γένεσιν καὶ φθοράν, τάξει δὲ καὶ θέσει ἀλλοίωσιν.* I, 8: *συνιςάμενοι μὲν γένεσιν ποιεῖ* (die Atome), *διαλυόμενα δὲ φθοράν.* de coel. III, 4: *τῇ τῶν πρώτων μεγεθῶν* (*τῶν ἀτόμων*) *συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει πάντα γεννᾶσθαι.*

10) Cic. de fin. I, 6: Democritus atomos quas appellat, id est corpora individua. Simplic. in Phys. Fol. 8: *τὰ ἐλάχιςα πρῶτα σώματα ἄτομα καλοῦντες.* Arist. Met. VII, 13, 17: (Demokrit) *τὰ μεγέθη τὰ ἄτομα οὐσίας ποιεῖ.* Plut. adv. Colot. p. 1110: *οὐσίας ἀτόμους.* Auch sonst kommt *αἱ ἄτομοι* vor, z. B. D. L. IX, 44: *τὰς ἀτόμους ἀπείρους εἶναι κατὰ πλῆθος.*

11) Plut. adv. Colot. p. 1110: *τί γὰρ λέγει Δημόκριτος; οὐσίας ἀπείρους τὸ πλῆθος, ἀτόμους τε καὶ διαφόρους, ἔτι δὲ ἀποίους καὶ ἀπαθεῖς.* Arist. de gen. et corr. I, 8: *ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων.* de coel. III, 4: *τὰ πρῶτα μεγέθη πλήθει μὲν ἄπειρα, μεγέθει δὲ ἀδιαίρετα.*

12) Simpl. in Phys. fol. 106: *τὴν διαφορὰν αὐτῶν* (der Atome) *κατὰ μέγεθος καὶ σχῆμα τιθείς.* Arist. de gen. et corr. I, 2: *τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν.*

fenheit nach sind sie sich alle gleich; sie bestehen aus einem und demselben Stoff. Die Verschiedenheit der Dinge von einander, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt hat also ihren Grund einzig in der verschiedenen Figur, Ordnung und Stellung der zu Gruppen verbundenen Atome, nicht aber in deren qualitativer Differenz [13]. So hat Demokrit alle Unterschiede der Qualität auf den Unterschied der Quantität zurückgeführt; die quantitative Bestimmtheit ist ihm das Ursprüngliche, die Qualitäten das Abgeleitete.

3. Der Grund der Bewegung.

Das Werden und Vergehen besteht nach Demokrit darin, daß die Atome sich bald mit einander verbinden, bald von einander trennen [14]. Nun fragt sich, worin der Grund dieser Bewegung und wechselnden Gruppirung der Atome zu suchen ist. Demokrit findet ihn, statt wie Anaxagoras in einem immateriellen Prinzip, im Wesen der Atome selbst. Der Atome sind es nämlich unendlich viele. Sie können dieß nur dadurch seyn, daß etwas vorhanden ist, was sie trennt und sie in ihrer gegenseitigen Sprödigkeit erhält. Dieses Trennende ist der leere Raum, den Demokrit eben darum, weil er einen stetigen Zusammenhang des Raumerfüllenden verhindert, für nicht weniger real hält, als die Atome selbst. Die Realität des leeren Raums ist ein Hauptsatz des atomistischen Systems, den Demokrit im Gegensatz gegen die eleatische Lehre auch so ausdrückt: „Das Seiende sei um nichts mehr als das Nichtseyende" [15], und das Volle (**τὸ πλῆρες**, d. h. die Atome) um nichts mehr als das Leere (*τὸ κενόν*)." Um die positive Realität des Leeren zu veranschaulichen, bezeichnet es Demokrit bisweilen, im Gegensatz gegen die Erfülltheit der Atome, als das Dünne (*μανόν*) [16]. Dieser leere Raum nun ist nach Demokrit Grund und Bedingung der Bewegung. Er macht die Atome,

---

13) Arist. Met. I, 4, 14 f.: *τάς διαφορὰς λέγουσιν εἶναι τρεῖς, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον· τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις· διαφέρει γὰρ τὸ μὲν A τοῦ N σχήματι, τὸ δὲ AN τοῦ NA τάξει, τὸ δὲ Z τοῦ N θέσει.*

14) Arist. de gen. et corr. I, 8: *συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖ, διαλυόμενα δὲ φθοράν.*

15) *Μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι* — Plut. adv. Colot. p. 1109. Arist. Met. I, 4, 12.

16) Arist. Met. I, 4, 12.

indem er ihre gegenseitige Berührung verhindert, zu getrennten, undurchdringlichen, sich gegenseitig abstoßenden Einheiten, welche eben durch den Widerstand, den sie einander kraft ihrer Undurchdringlichkeit leisten, in eine schwingende, wirbelnde Bewegung (*δίνη*) gerathen [17]), und sofort, indem Gleiches und Gleiches sich anzieht [18]), zu bestimmten Atomencomplexen (=Gruppen) oder Einzeldingen, Körpern, zusammentreten [19]). Freilich war damit die ewige Bewegung nicht weiter abgeleitet und erklärt [20]), sondern nur als Thatsache behauptet. Auch bleibt, wenn der Gegenstoß (*ἀλληλοτυπία, ἀντιτυπία*) und die hiedurch herbeigeführte Wirbelbewegung (*δίνη*) der Atome der einzige Grund der *κίνησις* ist, die vernünftige und zweckmäßige Einrichtung der Natur unerklärt. Demokrit hat sich dieß nicht verhehlt. Er verwirft grundsätzlich die Endursachen (*τὸ οὗ ἕνεκα*) und die teleologische Betrachtung der Natur [21]). Da alles nach dem nothwendigen Gesetze der Causalität erfolge, so könne nur die Erforschung der bewegenden Ursachen Aufgabe der Wissenschaft seyn. Ebenso entschieden erklärt sich Demokrit gegen das intellectuelle, nach Zwecken handelnde Bewegungsprinzip des Anaxagoras. An die Stelle einer weltordnenden Intelligenz tritt bei ihm die nothwendige Abfolge von Ursache und Wirkung. Dieses Gesetz alles Werdens nennt er Schicksal oder Nothwendigkeit (*εἱμαρμένη, ἀνάγκη*) [22]); im Gegensatz gegen die teleo=

---

17) D. L. IX, 44: *φέρεσθαι ἐν τῷ δλῳ δινουμένας τὰς ἀτόμους.* IX, 45: *τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων.* Sext. Emp. IX, 113: *ὡς ἔλεγον οἱ περὶ Δημόκριτον, κατ' ἀνάγκην καὶ ὑπὸ δίνης κινεῖται ὁ κόσμος.* Stob. Eclog. I, p. 348: *κινεῖσθαι τά πρῶτα σώματα κατ' ἀλληλοτυπίαν ἐν τῷ ἀπείρῳ.*

18) Die Bildung der Atomencomplere erklärt Demokrit aus der Voraussetzung, daß Gleiches mit Gleichem sich zusammen finde. Zur Bestätigung dieser Annahme führt er an (Sext. Emp. adv. Math. VII, 117), daß auch gleichartige Thiere sich zu einander halten; ebenso beim Worfeln des Getraides gleichgroße Körner sich zusammenfinden.

19) Arist. de coel. III, 4: *τῇ τύτων* (= *τῶν πρώτων μεγεθῶν* oder *ἀτόμων*) *συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει πάντα γεννᾶσθαι.*

20) Arist. Met. I, 4, 16: *περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι, καὶ οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφεῖσαν.* Simplic. in Phys. 74: *οἱ περὶ Δημόκριτον ἀπὸ ταὐτομάτου φασὶ τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταςήσασαν εἰς τήνδε τὴν τάξιν τὸ πᾶν.*

21) Arist. de gen. anim. V, 8: *Δημόκριτος, τὸ οὗ ἕνεκα ἀφεὶς λέγειν, πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην.*

22) D. L. IX, 45: Plut. Plac. I, 26: *Δημόκριτος τὴν ἀντιτυπίαν καὶ τὴν φορὰν καὶ πληγὴν τῆς ὕλης ἀνάγκην λέγει.* Sext. Emp. adv. Math. IX, 113: *ὡς*

logische Weltansicht des Anaxagoras bezeichnet er diese Nothwendigkeit sogar als Zufall, *τύχη*[23]). Den Götterglauben des Volks, der im atomistischen System natürlich keinen Raum finden konnte, erklärt Demokrit für eine psychologische Täuschung und eine Wirkung der Furcht[24]). Die Bestreitung der Volksgötter, die sich hieran knüpfte, und ein immer offener erklärter Skepticismus und Naturalismus war auch später die hervorstechende Eigenthümlichkeit der atomistischen Schule, durch welche sie sowohl die skeptische Lehre Pyrrhon's als die Philosophie Epikurs vorbereitet hat.

§ 13. Der Pythagoreismus.

1. Pythagoras.

In Pythagoras hat die Sage frühzeitig das Bild eines heiligen, wunderthätigen, in einem vertrauteren Verhältniß zu den Göttern stehenden Mannes ausgemalt; sie hat sein Leben mit Fabeln und Erdichtungen aller Art geschmückt. Zwei Neuplatoniker, Porphyr († um 305 n. Chr.) und Jamblich (um 300) haben diese sagenhaften Ueberlieferungen gesammelt und verarbeitet: beide Biographieen sind auf uns gekommen[1]): sie lassen nicht zweifeln, daß wir in ihnen einen historischen Roman vor uns haben. Das Fabelhafte und Wunderbare überwiegt in Pythagoras' Leben so sehr, daß man daraus sogar Verdacht gegen seine historische Persönlichkeit schöpfen könnte; doch ist diese dadurch sicher gestellt, daß schon Xenophanes[2]) und Heraklit[3]), später Herodot[4]), seiner Erwähnung thun, und die Römer

---

ἔλεγον οἱ περὶ Δημόκριτον, κατ' ἀνάγκην καὶ ὑπὸ δίνης κινεῖται ὁ κόσμος. Stob. Ecl. I, p. 160: *Λεύκιππος πάντα κατ' ἀνάγκην, τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν εἱμαρμένην.* Derselbe ebendas. p. 442: (Leucipp, Demokrit und Epikur behaupten), *φύσει ἀλόγῳ* (d. h. nach bloser Naturcausalität) *συνεστάναι τὸν κόσμον.*

23) Simpl. in Phys. f. 74.

24) Sext. Emp. adv. Math. IX, 24: *ὁρῶντες γάρ, φησὶν ὁ Δημόκριτος, τὰ ἐν τοῖς μετεώροις παθήματα οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων, καθάπερ βροντὰς καὶ ἀστραπάς, κεραυνούς τε καὶ ἄστρων συνόδους, ἡλίου τε καὶ σελήνης ἐκλείψεις, ἐδειματοῦντο, θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι.*

1) Jambl. de vit. Pyth. Accedit Porph. de vit. Pyth. ed. Kiessling 1815. ed. Westermann in Cobets Ausg. des Diog. Laërt.

2) Diog. L. VIII, 36.

3) Diog. L. VIII, 6. IX, 1.

4) Hdt. IV, 95: *Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ.*

ihm zur Zeit der Samniterkriege (um 320 v. Chr.) ein Standbild gesetzt haben [5]). Was von ihm glaubhaft überliefert wird, beschränkt sich darauf, daß er, auf der Insel Samos geboren, sich nachmals, zur Zeit des Tyrannen Polykrates (vgl. Porphyr. 9), in die unteritalische Pflanzstadt Kroton übergesiedelt, und dort zum Behufe sittlich socialer Reformen in dieser, sowie später in andern griechischen Colonien Unteritaliens einen Verein Gleichgesinnter, den „pythagoreischen Bund," gestiftet hat. Seine Blüthe fällt zwischen die 60. und 70. Olympiade, 540—500 v. Chr. Im Uebrigen ruht auf seinem Leben tiefes Dunkel: denn was von den weiten Reisen erzählt wird, die er in der Absicht unternommen haben soll, die unter die verschiedenen Völker der Erde vertheilte Wissenschaft in sich zu vereinigen [6]), ist großentheils zweifelhaft und unverbürgt; weniger das, was von seinen Entdeckungen in der Mathematik, Akustik und Astronomie überliefert wird, da er, wie der Vorwurf der Vielwiesserei (πολυμαθίη) beweist, den Heraklit ihm macht, jedenfalls ungewöhnliche Kenntnisse besessen haben muß. Was endlich von seiner Wirksamkeit in Kroton, von dem Eindruck, den er dort durch sein erstes Auftreten, seine Beredtsamkeit und Gestalt hervorgebracht, von der göttergleichen Verehrung, die er daselbst gefunden, von der plötzlichen Sittenveränderung, die er in der üppigen Stadt herbeigeführt haben soll [7]), erzählt wird, ist rhetorische Ausmalung. Noch tieferes Dunkel liegt auf seiner Lehre. Daß er keine Schrift hinterlassen hat, wird ausdrücklich bezeugt [8]) und muß auch aus dem Stillschweigen des Aristoteles und der Aristoteliker geschlossen werden. Ja, es wird ihm nicht einmal ein bestimmter Lehrsatz philosophischen Inhalts zugeschrieben, und Aristoteles redet, wo er von der pythagoreischen Philosophie spricht, nie von Pythagoras selbst [9]),

5) Plin. H. N. XXXIV, 12, 26: invenio, et Pythagorae et Alcibiadi in cornibus comitii positas esse statuas, cum bello Samniti Apollo Pythius jussisset fortissimo Graiae gentis et alteri sapientissimo simulacra celebri loco dicari: ea stetere, donec Sulla dictator ibi curiam faceret.

6) Nur die Reise des Pythagoras nach Aegypten ist nicht unwahrscheinlich, da Griechenland und besonders Samos zu seiner Zeit in Verkehr mit Aegypten standen; auch ist dieselbe verhältnißmäßig gut bezeugt (Antiph. ap. Porph. v. Pyth. 7. Isocr. Busir. c. 11. Cic. de Fin. V, 29. Cf. Hdt. II, 81. 123).

7) Porph. c. 18. Jambl. 37 ff. Justin. XX, 4.

8) Porph. c. 57. Plut. de Alex. fort. I, 4.

9) Mit Ausnahme von Magn. Mor. I, 1: aber diese Schrift ist nicht von Aristoteles verfaßt.

sondern immer nur von den Pythagoreern. Es bleibt daher sehr zweifelhaft, ob er überhaupt eine philosophische Lehre aufgestellt hat. Plato führt ihn Rep. 600, b nur unter den Männern auf, die, wie er sich ausdrückt, eine eigenthümliche Lebensweise (ὁδὸν oder τρόπον τοῦ βίου) gestiftet haben. Daß er nicht Stifter der Philosophie, die seinen Namen trägt, gewesen ist, sieht man auch daraus, daß Aristoteles die Anhänger der Zahlenlehre einigemal die „sogenannten" Pythagoreer (οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι) nennt [10]). Man kann daher mit Wahrscheinlichkeit nur so viel sagen, daß er der Stifter einer sittlich religiösen Genossenschaft gewesen ist, innerhalb deren sich im Laufe der Zeit die sogenannte pythagoreische Philosophie, d. h. die Zahlenlehre sammt den damit verbundenen kosmologischen Spekulationen, entwickelt hat.

2. Der pythagoreische Bund.

Man muß überhaupt den Gesichtspunkt festhalten, daß der Pythagoreismus nicht eine philosophische Schule im engern Sinne des Worts, sondern eine Lebensgemeinschaft Gleichgesinnter gewesen ist. Das Band, das ihn zusammenhielt, war nicht eine philosophische Doktrin, sondern ein praktisches Interesse, die gemeinsame Verfolgung ethischer und politischer Zwecke.

a) Der ursprüngliche Zweck des pythagoreischen Bundes war die sittliche Erziehung, die geistige und moralische Förderung seiner Genossen. Auf strenge Zucht des Lebens und der Gesinnung zweckten alle Einrichtungen des pythagoreischen Bundesordens ab. Die Tagesordnung war streng geregelt; Frühstück, Mahlzeit, Bad, Spazierengehen, Gymnastik, Musik — alles hatte seine bestimmte Tageszeit; sogar besondere Speiseverordnungen soll Pythagoras hinterlassen haben, wenn gleich die Nachrichten hierüber, namentlich über das pythagoreische Verbot des Fleisch-, Fisch-, und Bohnenessens, schwankend und widersprechend sind [11]). Die Mitglieder des Bundes verband die

10) Arist. de coel. II, 13: οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ Πυθαγορικοί.

11) Einige Schriftsteller berichten, die Pythagoreer hätten sich aller Fleischspeisen enthalten, D. L. VIII, 37, 44. Aristoxenus dagegen sagt, Pythagoras habe sämmtliche Fleischspeisen erlaubt (πάντα τἄλλα συγχωρεῖν ἐσθίειν ἔμψυχα), mit Ausnahme des ackernden Stiers und des Widders, D. L. VIII, 20. Athen. X, p. 418. Aristoteles: gewisser Theile der Thiere, D. L. VIII, 19. Gell. IV, 11, § 1: opinio vetus falsa occupavit et convaluit, Pythagoram philosophum non esitavisse

engste Genossenschaft, die durch die gemeinschaftlichen Uebungen des Leibes und Geistes, besonders aber durch die gemeinschaftlichen Mahlzeiten (*συσσίτια*) vermittelt war. Sogar Gütergemeinschaft soll unter ihnen geherrscht haben [12]; doch ist diese Nachricht wahrscheinlich [13] nur eine übertreibende Folgerung aus dem pythagoreischen Grundsatz, den Freunden sei Alles gemein [14]. Auch das klingt sagenhaft, was von der Aufnahme in den Bund erzählt wird: nämlich, die Aufzunehmenden seien strengen Prüfungen, zuerst einer physiognomischen [15], dann einer moralischen Prüfung durch zweijähriges oder gar fünfjähriges [16] Schweigen unterworfen worden. Daß es im pythagoreischen Bunde, je nach dem Grade der Weihen, mehrere Ordensklassen gegeben hat, die gewöhnlich unter dem Namen der Exoteriker und Esoteriker unterschieden werden [17], ist nicht unwahrscheinlich und dem Charakter solcher geheimer Verbindungen ganz angemessen. Nur darf man darum nicht glauben, die Pythagoreer hätten eine, ausschließlich unter den Esoterikern fortgepflanzte Geheimwissenschaft gehabt. Ihre Geheimlehre bestand theils in ihren Orgien oder ihrem geheimen Gottesdienste, theils in symbolischen Sprüchen und religiös-ascetischen Glaubenssätzen und Vorschriften [18]. Nur auf stereotype traditionelle Satzungen

---

ex animalibus, item abstinuisse fabulo, quem *κύαμον* Graeci appellant. § 11: Aristoteles scripsit de Pythagoricis, quod non abstinuerunt edundis animalibus, nisi pauca carne quadam, nämlich der Gebärmutter, des Herzens u. s. w. (s. jedoch Göttling, Ges. Abhandl. S. 313). Den Genuß der Bohnen soll Pythagoras nach den Einen empfohlen, nach Andern verboten haben, Gell. IV, 11, 4. D. L. VIII, 24. 34. Krische de societ. Pyth. scopo politico p. 33 bestreitet entschieden das angebliche pythagoreische Fleischverbot als eine Erdichtung; ebenso p. 35 das Bohnenverbot. Das Letztere erklärt er für ein Mißverständniß der pyth. Vorschrift *κυάμων ἀπέχεσθαι* = der demokratischen Abstimmung, d. h. Verfassung.

12) Porph. v. P. 20. D. L. VIII, 10. Gell. I, 9.

13) Vgl. Krische, der sie p. 27 ff. widerlegt.

14) D. L. VIII, 10. VIII, 23: *ἴδιον μηδὲν ἡγεῖσθαι.*

15) Gell. I, 9, 2: Pythagoras a principio adolescentes, qui sese ad discendum obtulerant, *ἐφυσιογνωμόνει.* Id verbum significat, mores naturasque hominum conjectatione quadam de oris et vultus ingenio deque totius corporis habitu sciscitari. Jambl. 71. Vgl. Apul. de Mag. p. 48 Bip.: non ex omni ligno, ut Pythagoras dicebat, debet Mercurius exsculpi.

16) Jambl. 94. Gell. I, 9, 3 f. Diog. Laërt. VIII, 10.

17) Orig. Philos. I, 2.

18) Eine dieser Vorschriften war z. B.: keinen Todten in wollenen Kleidern

oder Sprüche dieser Art, nicht auf wissenschaftliche Lehren und Untersuchungen kann sich auch das berühmte „αὐτὸς ἔφα“ bezogen haben. Die wohlbezeugte Thatsache, daß selbst Frauen an den Geheimnissen der Schule Theil genommen haben [19]), läßt gleichfalls folgern, daß diese Geheimnisse nicht in philosophischen, sondern in religiösen Lehren, Gebräuchen und Weihungen bestanden.

b) Neben seiner ethisch-socialen Tendenz hatte der pythagoreische Bund aber auch einen politischen Zweck. Schon von Pythagoras wird erzählt, er habe sich auch durch politische Wirksamkeit hervorgethan, habe in Kroton an der Spitze eines Collegiums von 300 Männern den Staat gelenkt [20]), habe endlich den Krotoniaten, sowie andern Städten Unteritaliens Gesetze gegeben D. L. VIII, 3. Diesen Nachrichten widerspricht jedoch das Zeugniß Plato's, des ältesten und unterrichtetsten Gewährsmanns, der den Pythagoras als Stifter einer eigenthümlichen Weise des Privatlebens bezeichnet, und ihn als solchen von den Staatsmännern und Gesetzgebern, z. B. von Solon und Charondas unterscheidet (Rep. X, 600). Das dagegen ist historisch verbürgt, daß der pythagoreische Bund im Laufe der Zeit eine ausgebreitete politische Wirksamkeit und großen Einfluß auf die unteritalischen Staaten ausgeübt hat. Die meisten Staatsmänner der griechischen Colonieen Unteritaliens sind aus ihm hervorgegangen (Polyb. II, 39). Die politische Tendenz des Bundes war entschieden aristokratisch; sein Ideal die Herrschaft der Besten. Wo er Boden gewann, ging sein Bestreben darauf, die dorisch-aristokratischen Verfassungsformen gegen demokratische Neuerungen aufrecht zu erhalten, oder, wo demokratische Verfassungen bestanden, sie in aristokratische umzubilden.

3. Genesis des Pythagoreismus.

Aus der weiten Verbreitung, die der Pythagoreismus in Unteritalien gewann, und aus dem großen Einfluß, den er auf die öffentlichen Verhältnisse ausübte, folgt von selbst, daß er einen andern Ursprung gehabt und auf einer andern Basis beruht hat, als eine gewöhnliche Philosophenschule. Diese seine Basis war der dorische

---

zu bestatten, Hdt. II, 81. Sie erinnert an Aegypten (ebd.), woher nach II, 123 auch die Lehre der Pythagoreer von der Seelenwanderung entlehnt war.

19) D. L. VIII, 41. Jambl. 267.

20) D. L. VIII, 3. Just. XX, 4. Jambl. 254. 260.

Stammscharakter, als dessen Erzeugniß und geistige Blüthe er angesehen werden muß. Mit Recht hat man die pythagoreische Philosophie in neuerer Zeit als die dorische Philosophie zu betrachten angefangen [21]). Als Ausfluß des dorischen Geistes erscheint der Pythagoreismus zuerst vermöge seiner vorherrschenden Richtung auf das Ethische: denn gerade diese Richtung auf die sittliche Erziehung und Ausbildung des Subjekts, der Individualität war eine charakteristische Eigenthümlichkeit des dorischen Stamms. Daher erinnern die Institute der Pythagoreer, ihre Disciplin und Tagesordnung, z. B. ihre Syssitien [22]) (gemeinschaftlichen Mahlzeiten) so vielfach an die entsprechenden Einrichtungen der Spartaner, und auch die Sage deutet auf diesen Zusammenhang hin, indem sie berichtet, Pythagoras habe sich in Kreta und Sparta aufgehalten, um die dortigen Gesetze kennen zu lernen, Jambl. 25. Dorische Sinnesart beurkundet der Pythagoreismus ferner in seiner politischen Richtung, seiner entschiedenen Vorliebe für die aristokratische Verfassungsform, die sein politisches Ideal war, und die er überall aufrecht zu erhalten oder herzustellen suchte. Vorzüglich aber zeugt für den dorischen Ursprung des Pythagoreismus die bedeutende Rolle, welche der Cult des Apollo, dieser charakteristische Cult des dorischen Stamms, bei den Pythagoreern gespielt hat. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht besonders das Bestreben der Pythagoreer, die Person des Pythagoras und die Einrichtungen des pythagoreischen Bundes auf Apollo zurückzuführen. Man erzählte sich, Pythagoras stamme von Apollo ab, und die Satzungen des von ihm gestifteten Bundes habe er von der delphischen Priesterin Themistokleia überkommen (D. L. VIII, 8. 21. Porph. c. 41). Aehnlich soll Lykurg seine Satzungen (den spartanischen *κόσμος*) von der delphischen Pythia überkommen haben (Hdt. I. 65). Denselben Sinn hat die Sage von Pythagoras' goldener Hüfte, und die Beziehung, in welche er zum Apollopriester Abaris gesetzt wird [23]). Der Apollocult zweckte vorzüg-

---

21) O. Müller, Dorier I, 368 ff. Böckh, Philol. S. 39: „Der Pythagoreismus ist die ächt-dorische Form der Philosophie."

22) *Συσσίτια* (Strab VI, 1. 12. p. 263. Jambl. 98) = *φιδίτια* der Spartaner (Plut. Lyc. 12). Krische p. 32.

23) Ael. Var. Hist. II, 26: *Ἀριστοτέλης λέγει ὑπὸ τῶν Κροτωνιατῶν τὸν Πυθαγόραν Ἀπόλλωνα ὑπερβόρειον προσαγορεύεσθαι.* Diog. L. VIII, 10: er soll von höchst ehrwürdigem Ansehen, *σεμνοπρεπέστατος*, gewesen seyn, *καὶ οἱ μαθηταὶ δόξαν εἶχον περὶ αὐτοῦ, ὡς εἴη Ἀπόλλων ἐξ Ὑπερβορέων ἀφιγμένος.* Göttling, Ges.

lich auf Reinigung (*κάθαρσις*) des Gemüths und Besänftigung der Leidenschaften ab, und deßhalb war die Musik, weil sie solche Reinigung und Harmonie im Gemüth bewirken sollte, ein Hauptbestandtheil des apollinischen Cults. Auch auf diesem Punkte berührt sich der Pythagoreismus mit der apollinischen Religion: die Pythagoreer legten auf die Musik den größten Werth, und machten von ihr den fleißigsten Gebrauch, aus dem gleichen Grunde, weil sie das Gemüth reinige, stärke und besänftige [24]). An den dorischen Stammscharakter erinnert auch die geachtete Stellung, welche die Frauen bei den Pythagoreern einnahmen, so wie die Vorliebe der Pythagoreer für Sinnsprüche und Gnomen [25]).

Doch nicht blos die Sitte, Lebensordnung und ethisch-politische Tendenz der Pythagoreer ist ein Ausfluß und Abdruck der dorischen Sinnesart: auch die pythagoreische Philosophie wurzelt in ihr. Sie geht von der Idee aus, das Wesen der Dinge liege in dem Maaße, dem Verhältnisse, der geregelten Form, nicht der Stoff, sondern die Gestaltung sei das wahrhaft Reale an den Dingen, Alles bestehe einzig durch Harmonie und Symmetrie, die Welt selbst sei ein harmonisch geordnetes Ganzes, ein *κόσμος*. Kurz die Idee der Harmonie,

---

Abh. S. 279: in demselben symbolischen Sinne ist die Sage zu verstehen, daß Pythagoras zum Zeichen seiner geistigen Abkunft vom hyperboreischen Apollo seine goldene Hüfte gezeigt habe, denn das Gold war Symbol des Hyperboreerlandes, woher Apollo nach der Mythe stammte, und die Hüfte ist Symbol seiner Produktionskraft, d. h. seines geistigen Vermögens. D. L. VIII, 21: Aristipp sagt, *Πυθαγόραν αὐτὸν ὀνομασθῆναι, ὅτι τὴν ἀλήθειαν ἠγόρευεν οὐχ ἧττον τοῦ Πυθίου*, O. Müller, Dorier I, 221: Panthus ist Priester des Apollo (Virg. Aen. II, 318 ff. 430). Wir gewinnen dadurch Licht über die wunderliche und räthselhafte Geschichte, wie Pythagoras im Heräon zu Argos den Schild des Panthoiden Euphorbus als seinen erkennt, und sich dadurch als diesen Heros in früherem Leben erweist. Denn den Euphorbos wählte er aus keinem andern Grunde, als weil er ihn, wie sich selbst, als Apollopriester betrachtete. — Vgl. hierüber auch Krische, p. 68. — Abaris war im Hyperboreerland, dem Land Apollo's, geboren; Jambl. 91. 141.

24) Quintilian. IX, 4, 12: Pythagoreis certe moris fuit, et cum evigilassent, animos ad lyram excitare, quo essent ad agendum erectiores; et cum somnum peterent, ad eandem prius lenire mentes, ut si quid fuisset turbidiorum cogitationum, componerent. Mehr bei Krische p. 39.

25) Plat. Prot. 343: *οὗτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας, βραχυλογία τις λακωνική*. Ueber die Symbola des Pythagoras s. Göttling, gesammelte Abhandlungen 1851, S. 278—316. Die Symbola waren rein praktischer, ethischer Natur, und bezogen sich auf die Ausübung der Cardinaltugenden.

des Maaßes ist die Grundidee der pythagoreischen Philosophie. Eben diese Grundanschauung aber ist ein Ausfluß des dorischen Stammscharakters, in welchem der hellenische Sinn für strenge Ordnung und für Ebenmaaß am meisten ausgebildet erscheint.

Diese Vermuthungen über den Zusammenhang des Pythagoreismus mit dem Dorismus werden bestätigt durch dasjenige, was uns von Kroton, dem Geburtsort und ursprünglichen Wohnsitz des Pythagoreismus überliefert wird. Die Stadt Kroton war eine achäisch-lakonische Colonie, in welcher trotz des Uebergewichts der achäischen Bevölkerung das dorische Wesen und die apollinische Religion vorgeherrscht hat [26]).

4. Geschichte des Pythagoreismus.

Die politischen Bestrebungen des pythagoreischen Bundes, die überall auf Herstellung aristokratischer Verfassungen und Beschränkung der Volksgewalt gerichtet waren, führten im Laufe der Zeit zu blutigen Kämpfen. Ein solcher Conflict soll in Kroton schon zu Pythagoras' Lebzeiten stattgefunden haben. Die demokratische Parthei stürmte, wie es heißt, unter Kylons Anführung das Haus des Milon, in welchem die pythagoreische Gesellschaft versammelt war, steckte es in Brand und vertrieb die Pythagoreer aus der Stadt, Jambl. c. 35. Porphyr. § 54 ff. D. L. VIII, 39. Conflicte dieser Art haben sich in der Folgezeit öfter erneuert. Auch Polybius gedenkt (II, 39), doch ohne genauere Angabe der Zeit, schwerer Verfolgungen, denen die Pythagoreer in Großgriechenland ausgesetzt waren, und wobei die Versammlungsörter derselben eingeäschert wurden [27]). Diese Ver-

26) Der Grundstock von Krotons Bevölkerung bestand aus Achäern, Hdt. VIII, 47: *Κροτωνιῆται γένος εἰσὶν Ἀχαιοί.* Die Colonie ist aber unter Sparta's Auctorität von einem Herakliden ausgeführt worden, Krische p. 13. Es sagt dieß Pausan. III, 3, 1: (nach dem Tode des Alkamenes) *Πολύδωρος τὴν βασιλείαν παρέλαβεν ὁ Ἀλκαμένης, καὶ ἀποικίαν ἐς Ἰταλίαν Λακεδαιμόνιοι τὴν ἐς Κρότωνα ἔςειλαν.* Daher der spätere Conflict des dorischen und achäischen Elements. In diesen Conflict wurde auch das Schicksal des pyth. Bundes verflochten. Die Culte des Apollo und Herakles — die beiden Hauptculte der Spartaner — finden sich auch in Kroton, und beweisen den dorischen Ursprung der Stadt, Krische p. 14. Apollo und Herakles finden sich constant auf den Münzen der Krotoniaten. Den Herakles verehrten die Krotoniaten sogar als Stifter ihrer Stadt, Krische p. 15. O. Müller Dorier II, 173.

27) Polyb. II, 39: *καθ' οὓς καιροὺς ἐν τοῖς κατὰ τὴν Ἰταλίαν τόποις, κατὰ*

folgungen, die sich über ganz Unteritalien erstreckten, hatten zur Folge, daß die Pythagoreer auswanderten und nach Griechenland zogen. Es wird dieß namentlich von den Pythagoreern Lysis und Philolaus erzählt [28]), welche Beide Theben zu ihrem Wohnsitz wählten, Philolaus war Zeitgenosse des Sokrates; die bei Sokrates' Tode anwesenden Simmias und Kebes hatten ihn zuvor in Theben gehört [29]). Philolaus war, wie glaubhaft berichtet wird, der erste Pythagoreer, der etwas Schriftliches über pythagoreische Philosophie verfaßt hat [30]). Bruchstücke seiner Schrift sind auf uns gekommen [31]): sie sind die einzige authentische Quelle unserer Kenntniß der pythagoreischen Philosophie. Etwas später, als Philolaus, wirkte in Theben der Pythagoreer Lysis, der Lehrer des Epaminondas [32]). Zu

---

τὴν Μεγάλην Ἑλλάδα τότε προςαγορευομένην, ἐνέπρησαν τὰ συνέδρια τῶν Πυθαγορείων. μετὰ ταῦτα γενομένου κινήματος ὁλοσχεροῦς (allgemein) περὶ τὰς πολιτείας, ὅπερ εἰκὸς, ὡςὰν τῶν πρώτων ἀνδρῶν ἐξ ἑκάςης πόλεως οὕτω παραλόγως διαφθαρέντων, συνέβη τὰς κατ' ἐκείνυς τοὺς τόπους ἑλληνικὰς πόλεις ἀναπλησθῆναι φόνου καὶ ςάσεως καὶ παντοδαπῆς ταραχῆς. Eigenthümlich ist die Auffassung des politischen Wirkens der Pythagoreer bei Appian. Bell. Mithr. 28: καὶ ἐν Ἰταλίᾳ τῶν πυθαγορισάντων ὅσοι πραγμάτων ἐλάβοντο, ἐδυνάςευσάν τε καὶ ἐτυράννευσαν ὠμότερον τῶν ἰδιωτικῶν τυράννων.

28) D. L. VIII, 39: in dem Aufstand zu Kroton, in welchem Pythagoras seinen Tod fand, fanden auch die Meisten seiner Schüler, gegen vierzig, ihren Untergang; nur Wenige entrannen; unter ihnen Archytas von Tarent und Lysis. Plut. de Genio Socr. 13: ἐπεὶ ἐξέπεσον αἱ κατὰ πόλεις ἑταιρίαι τῶν Πυθαγορικῶν ςάσει κρατηθέντων, τοῖς ἔτι συνεςῶσιν ἐν Μεταποντῳ συνεδρεύουσιν ἐν οἰκίᾳ πῦρ οἱ Κυλώνειοι περιέθηκαν, καὶ διέφθειραν ἐν τέτῳ πάντας, πλὴν Φιλολάου καὶ Λύσιδος, νέων ὄντων ἔτι ῥώμῃ καὶ κουφότητι διωσαμένων τὸ πῦρ. In Athen müssen die Pythagoreer zur Zeit der mittlern Komödie in größerer Anzahl sich aufgehalten haben, denn sie wurden von den Komödienschreibern zum Gegenstand eigener Stücke gemacht, D. L. VIII, 37. 38.

29) Plat. Phaed. 61, d: ἤρετο οὖν αὐτὸν ὁ Κέβης· πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες, τὸ μὴ θεμιτὸν εἶναι, ἑαυτὸν βιάζεσθαι; τί δαί, ὦ Κέβης, οὐκ ἀκηκόατε σύ τε καὶ Σιμμίας περὶ τῶν τοιούτων Φιλολάῳ συγγεγονότες; ἤδη ἔγωγε, ὅπερ νῦν δὴ σὺ ἤρου, καὶ Φιλολάου ἤκουσα, ὅτε παρ' ἡμῖν διῃτᾶτο, ὡς οὐ δέοι τοῦτο ποιεῖν.

30) D. L. VIII, 15.

31) Böckh, Philolaos' des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werks, 1819.

32) D. L. VIII, 7. Corn. Nep. Epam. 2: philosophiae praeceptorem habuit Lysim Tarentinum, Pythagoreum; cui quidem sic fuit deditus, ut adolescens tristem ac severum senem omnibus aequalibus suis in familiaritate anteposuerit, neque prius a se dimisit, quam in doctrinis tanto antecessit condiscipulos, ut facile intelligi posset, pari modo superaturum omnes

Platos Zeit war der Pythagoreismus in Großgriechenland wieder zur Blüthe gelangt; an der Spitze vieler Staaten standen Pythagoreer, und aus der Anschauung dieser Zustände mag Plato die Idee geschöpft haben, den Staaten könne nicht eher geholfen werden, als bis in ihnen Philosophen regieren [33]). Einer der berühmtesten Pythagoreer dieser Zeit war Archytas in Tarent. Er genoß das Vertrauen seiner Mitbürger in hohem Grad, bekleidete sechs- oder siebenmal das Amt eines Strategen, und soll als Feldherr nie besiegt worden seyn. Von seiner Mäßigung, Sanftmuth und Herablassung werden viele Anecdoten erzählt [34]). Er soll eine philosophische Schule gehalten haben; unter seinen Schülern wird auch Plato genannt [35]). Ueber die Philosophie des Archytas hat Aristoteles eine eigene Schrift in drei Büchern geschrieben [36]), woraus hervorgeht, daß er philosophische Schriften verfaßt hat; aber die unter seinem Namen auf uns gekommenen Bruchstücke sind sämmtlich oder mit wenigen Ausnahmen unächt [37]). Ein anderer berühmter Pythagoreer jener Zeit war Timäus der Lokrer, der in dem gleichnamigen Dialogen Platos das Wort führt [38]). Diesen jüngern schriftstellerisch thätigen Pythagoreern, die zu Sokrates und Plato's Zeit geblüht haben, vorzüglich dem Philolaus, ist die philosophische Ausbildung des Pythagoreismus, namentlich der Zahlenlehre zuzuschreiben.

---

in ceteris artibus. Nach Plut. de gen. Socr. 8. 13 ließ er ihn gar nicht von sich, sondern Lysis lebte in Epam. Hause bis zu seinem Tod, und ward in Theben begraben.

33) Dio Chrysost. Orat. 49: *οἱ Ἰταλιῶται μετὰ πλείςης ὁμονοίας καὶ εἰρήνης ἐπολιτεύσαντο, ὅσον ἐκεῖνοι* (die Pythagoreer) *χρόνον τὰς πόλεις διεῖπον.*

34) Cic. Tusc. IV, 36: ex quo illud laudatur Archytae, qui quum villico factus esset iratior, »quo te modo, inquit, accepissem, nisi iratus essem.« Aelian. Var. Hist. XII, 15: *πολλοὺς ἔχων οἰκέτας τοῖς αὐτῶν παιδίοις πάνυ σφόδρα ἐτέρπετο, μετὰ τῶν οἰκοτρίβων παίζων.*

35) Cic. de fin. V, 29, 87. Briefwechsel zwischen Beiden D. L. VIII, 80. 81.

36) D. L. V, 25: *περὶ τῆς Ἀρχύτου φιλοσοφίας.*

37) Hartenstein, de Archytae Tarentini fragmentis philosophicis 1833. Gruppe, über die Fragmente des Archytas und der ältern Pythagoreer 1840.

38) Plat. Tim. 20, a: *Τίμαιος ὅδε, εὐνομωτάτης ὢν πόλεως τῆς ἐν Ἰταλίᾳ Λοκρίδος, οὐσίᾳ καὶ γένει οὐδενὸς ὕςερος τῶν ἐκεῖ, τὰς μεγίςας μὲν ἀρχάς τε καὶ τιμὰς τῶν ἐν τῇ πόλει μετακεχείρισαι, φιλοσοφίας δ' αὖ κατ' ἐμὴν δόξαν ἐπ' ἄκρον ἁπάσης ἐλήλυθεν.*

5. Die Kosmologie der Pythagoreer.

Der Grundgedanke des Pythagoreismus war die Idee des Maaßes und der Harmonie. In dieser Idee sahen die Pythagoreer nicht nur das Gesetz des individuellen und politischen Lebens, sondern auch das oberste Gesetz des Universums überhaupt. Sie dachten sich das Weltall als ein maaßvolles, symmetrisch geordnetes Ganzes [39]), kurz als *κόσμος* [40]) — ein Ausdruck, den Pythagoras zuerst zur Bezeichnung der Welt gebraucht haben soll [41]). Auch Philolaus begann seine Schrift mit der Entwicklung des Gedankens, daß das Universum als eine Verbindung von Gegensätzen ein harmonisches Ganzes sei. „Aus Streitendem und Entgegengesetztem", sagt er (Fr. 3. S. 61), „besteht das Seiende, und darum hat es billig Harmonie in sich, denn Harmonie ist des Vielgemischten Einheit, und des Zwieträchtigen Zusammenstimmung". In Fragm. 4 (S. 62) sucht er zu zeigen, daß die Harmonie die Form sei, unter welcher allein der Kosmos habe entstehen können: „denn da die Urgründe (das Begrenzte und Unbegrenzte) einander weder ähnlich, noch Eines Stamms waren, so wäre es ihnen unmöglich gewesen, zu einem wohlgeordneten Ganzen zu werden, wäre nicht die Harmonie in sie eingegangen." Aus dieser Idee der Symmetrie und Harmonie construirten nun die Pythagoreer den Bau des Universums, indem sie sich freilich bei dieser Construction sehr willkührlicher apriorischer Annahmen bedienten [42]). Sie dachten

---

39) Arist. Met. I, 5, 3: *τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι ὑπέλαβον καὶ ἀριθμόν.* Diog. L. VIII, 33: *καθ' ἁρμονίαν συνεςάναι τὰ ὅλα.* VIII, 85: *δοκεῖ δ' αὐτῷ* (dem Philolaus) *πάντα ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίᾳ γίνεσθαι.*

40) Vgl. Plat. Gorg. 508, a: *φασὶν οἱ σοφοί, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν.* Xen. Mem. I, 1, 11: *ὁ καλέμενος ὑπὸ τῶν σοφιςῶν κόσμος.* Dieser Ausdruck muß also zu Sokrates Zeit noch nicht allgemein gebräuchlich gewesen seyn.

41) D. L. VIII, 48.

42) Arist. de coel. II, 13: (die Pythagoreer nehmen eine Gegenerde an), *οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγυς καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες, ἀλλὰ πρός τινας λόγυς καὶ δόξας αὐτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν.* Arist. Met. I, 5, 4—6: Die Pythagoreer behaupteten, *τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν· καὶ ὅσα εἶχον ὁμολογέμενα δεικνύναι ἔν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς ἁρμονίαις πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ πάθη καὶ μέρη καὶ πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν, ταῦτα συνάγοντες ἐφήρμοττον. κἂν εἴ τί που διέλειπε, προςεγλίχοντο τῦ συνειρομένην πᾶσαν αὐτοῖς εἶναι τὴν πραγματείαν. λέγω δ' οἷον, ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ*

sich den Bau des Kosmos so. In der Mitte des Weltalls, das eine Kugelgestalt bildet, ruht das Centralfeuer: denn da das Feuer das edelste der Elemente, gewissermaßen das Prinzip des Lebens in der Welt ist (D. L. VIII, 27), so muß es auch die geehrteste Stelle im Universum einnehmen. Diese geehrteste Stelle aber ist das Centrum der Welt. Hier also ruht das Feuer [43]), Philolaus nannte dieses Centralfeuer den Heerd des Alls, *ἑςία τοῦ παντός* [44]), mit Anspielung auf den Altar der Hestia, der sich im Mittelpunkt der Staaten, im Prytaneum befand, und auf welchem das ewige Feuer, die Lebensflamme des Staates brannte. Daß wir dieses Centralfeuer nicht sehen, hat darin seinen Grund, daß wir auf der ihm abgekehrten Seite der Erde wohnen; wogegen die dem Centralfeuer zugewandte Gegenerde von ihm beleuchtet wird. Um das Centralfeuer bewegen sich die himmlischen Körper, und zwar im Kreis, weil die Kreisbewegung die vollkommenste Bewegung ist, indem sie in sich selbst zurückkehrt. Dieser Himmelskörper sind es zehn, und zwar aus dem Grunde, weil die Zehnzahl die vollendetste Zahl ist. Da nun aber nur neun Weltkörper wahrzunehmen sind (Erde, fünf Planeten nebst Sonne und Mond, Fixsternsphäre), so ersannen die Pythagoreer einen zehnten, die Gegenerde, *ἀντίχθων* (Anm. 42), die uns deßhalb nicht wahrnehmbar ist, weil sie auf der uns abgekehrten Seite der Erde liegt. Unter dieser Gegenerde ist also nicht die entgegengesetzte Hälfte unserer Erdkugel, auf welche jener Name später übergetragen worden ist, sondern ein eigener Himmelskörper zu verstehen. Diese zehn Weltkörper rotiren in folgender Ordnung um das Centralfeuer: zuoberst,

---

πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τȣ̃το δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν.

43) Arist. de coel. II, 13: (die Pythagoreer) *ἐπὶ τȣ̃ μέσου πῦρ εἶναί φασιν, τὴν δὲ γῆν, ἓν τῶν ἄςρων οὖσαν, κύκλῳ φέρεσθαι περὶ τὸ μέσον. — τῷ γὰρ τιμιωτάτῳ οἴονται προσήκειν τὴν τιμιωτάτην ὑπάρχειν χώραν, εἶναι δὲ πῦρ μὲν γῆς τιμιώτερον, τὸ δὲ πέρας τῶν μεταξὺ, τὸ δὲ ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας.*

44) Stob. Eclog. I, 23. p. 488 (Böckh S. 94): *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑςίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ Μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως· καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον· πρῶτον δ' εἶναι φύσει τὸ μέσον.* Arist. de coel. II, 13: (Die Pythagoreer setzten das Feuer auch deßhalb in die Mitte, weil sie glaubten,) *μάλιςα προσήκειν φυλάττεσθαι τὸ κυριώτατον τοῦ παντός· τὸ δὲ μέσον εἶναι τοιοῦτον· ὃ Διὸς φυλακὴν ὀνομάζουσιν, τὸ ταύτην ἔχον τὴν χώραν πῦρ.*

am entferntesten vom Centralfeuer, die Fixsternsphäre, dann die fünf Planeten, hierauf die Sonne, unter dieser der Mond, weiterhin die Erde, und zuletzt, dem Centralfeuer am nächsten, die Gegenerde [45]). Jenseits der Fixsternsphäre umgibt, dem Centralfeuer entsprechend, das Feuer des Umkreises (τὸ περιέχον πῦρ) die Welt (Anm. 44) und trennt sie von dem um sie her liegenden ἄπειρον (leeren Raum). Die gegenseitigen Abstände der Weltkörper sind wiederum durch das Gesetz der Harmonie bedingt; sie entsprechen genau den Intervallen der musikalischen Octave. Da nun jeder regelmäßig schwingende Körper einen Ton von sich gibt, so erzeugt die Gesammtbewegung der Himmelskörper einen Accord von Tönen, welcher der musikalischen Harmonie entspricht. Es ist dieß die pythagoreische Sphärenharmonie. Daß wir diese Sphärenmusik nicht hören, hat seinen Grund in der Verwöhnung unseres Gehörs; wir überhören sie, weil wir sie von Geburt an zu hören gewöhnt sind [46]). Die Umkreisung des Centralfeuers legt die Sonne in jährlichem, der Mond in monatlichem, die Erde in täglichem Umlauf zurück (Böckh Ph. S. 116). Wir stoßen hier zum erstenmal auf die Behauptung, daß die Erde sich bewege. Nur darf man darum nicht annehmen, Philolaus habe die Axenbewegung der Erde gelehrt. Bei Philolaus rotirt die Erde weder um sich selbst, noch um die Sonne, sondern um das Centralfeuer. Die Axendrehung der Erde lehrten erst der Syracusaner Hiketas und der Pythagoreer Ekphantus, die Axendrehung sammt der Bewegung um die Sonne der Samier Aristarch, und nach ihm, mit hinzugefügter Begründung Seleukus aus Erythrä, der eigentliche Vorläufer des Kopernikus [47]).

6. Die pythagoreische Zahlenlehre.

Ein Ausfluß der Idee, daß die Welt ein System von Maaßverhältnissen sei, ist die pythagoreische Zahlentheorie. Die Pythagoreer

45) Stob. Eclog. I, p. 488: περὶ δὲ τὄτο (um das Centralfeuer) δέκα σώματα θεῖα χορεύειν (bewegen sich im Reigentanz), οὐρανόν, πλανήτας, μεθ' οὓς ἥλιον, ὑφ' ᾧ σελήνην, ὑφ' ᾗ τὴν γῆν, ὑφ' ᾗ τὴν ἀντίχθονα, μεθ' ἃ σύμπαντα τὸ πῦρ ἑςίας ἐπὶ τὰ κέντρα τάξιν ἐπέχον.

46) Arist. de coelo II, 9.

47) Böckh Philol. S. 122. Ueber Hiketas, Ekphantus, Heraklides vom Pontus, Aristarch von Samos handelt Böckh, über das kosmische System des Plato S. 122 ff. Ideler Verh. d. Kopern. zum Alterthum, Mus. der Alterthumswiss. II, 2, 405 ff.

lehrten, wie Aristoteles sich ausdrückt, die Zahl sei das Prinzip (ἀρχή) und Wesen (οὐσία) der Dinge. Wie sie auf diese Idee gekommen sind, erklärt Aristoteles so (Met. I, 5, 1 ff.): „die Pythagoreer waren die Ersten, welche die Mathematik mit Erfolg betrieben. Hiedurch lebten sie sich in die Mathematik hinein, und kamen auf den Gedanken, das Prinzip des Mathematischen, die Zahl, sei das Prinzip der Dinge überhaupt. Da sie überdieß zwischen einzelnen Zahlen und einzelnen Dingen eine gewisse Aehnlichkeit wahrzunehmen glaubten, so behaupteten sie, je eine bestimmte Zahl sei ein bestimmtes Ding, diese bestimmte Zahl sei Gerechtigkeit, eine andere Zahl Seele oder Vernunft. So construirten sie das ganze Universum als Zahl und Harmonie." Diese Ableitung ist richtig, aber zu allgemein; man muß zu ihr hinzunehmen, daß der wesentliche Zusammenhang zwischen den Begriffen Maaß und Zahl es war, was die Pythagoreer zu der Anschauung bestimmte, „das Prinzip des Mathematischen sei das Prinzip der Dinge überhaupt." Ein Maaßverhältniß kann nur in Zahlen ausgedrückt werden. Daher konnten die Pythagoreer den Gedanken, daß das Universum ein System von Maaßverhältnissen sei, auch so ausdrücken, das Universum sei nach Zahlenverhältnissen gestaltet und geordnet, oder kurzweg, es sei Zahl, das Wesen der Dinge bestehe in der Zahl. Auf diese Genesis der Zahlenlehre führen auch die Gründe, welche die Pythagoreer selbst für sie angeben. Sie machen einmal darauf aufmerksam, daß nur mit der Zahl ein klares und sicheres Prinzip des Denkens und Erkennens gegeben sei. „Alles, was erkannt wird" — sagt Philolaus (Fr. 2. S. 58 und Fr. 18. S. 141. 145) — „enthält Zahl, denn ohne Zahl kann nichts gedacht noch erkannt werden, ohne sie ist Alles undeutlich und unklar, die Zahl aber macht, indem sie die Dinge mit der Seele harmonisch fügt, es möglich, daß Alles erkennbar und nach seinem Verhältniß unter sich bestimmbar wird." Gäbe es z. B. keine Zahl, so wäre kein Denken und Erkennen des Räumlichen und Materiellen möglich; das Räumliche und Materielle bliebe dunkel, ununterscheidbar, wenn es sich nicht zu Flächen und Körpern bestimmter und unterscheidbarer Art besonderte; Unterscheidbarkeit der Flächen und Körper aber beruht auf ihrem nur in Zahlen auszudrückenden verschiedenen Größenmaaß, und auf dem Maaß der Anzahl ihrer Seiten (Dreieck, Viereck; Pyramide, Kubus); alles Räumliche ist erst durch Zahl etwas Bestimmtes und Erkennbares, oder die Zahl ist das einzige Erkenntnißprinzip der Dinge.

Aber sie ist nicht blos Erkenntnißprinzip, sondern auch Realprinzip; „du siehst", fährt Philolaus fort, „die Natur und Macht der Zahl auch in allen menschlichen Werken und Gedanken, sowohl in allen handwerklichen Künsten als in der Musenkunst", d. h. es kann nichts Taugliches und Brauchbares verfertigt werden ohne exactes Maaß oder ohne Zahl; es gibt keine Töne ohne ein in Zahlen auszudrückendes Maaß von Schwingungen des tönenden Körpers; gleiches oder ungleiches Zeitmaaß, Rhythmus und Metrum ist wiederum nichts als Zahl. Kurz alles Seyn ist nur ein in Zahlen auszudrückendes Maaß von Quantität, und ebenso reduciren sich alle Unterschiede und Verhältnisse der Dinge auf verschiedene, einander entweder gleiche oder ungleiche, entweder entsprechende oder entgegengesetzte Maaße der Quantität. Oder die Zahl ist sowohl Erkenntnißprinzip als Realprinzip der Dinge. Ein Hauptgrund endlich für ihr Zahlprinzip war den Pythagoreern in dem Umstande gegeben, daß die Welt aus zwei Elementen, **ἄπειρα** und **περαίνοντα**, **ἀπειρία** und **πέρας**, d. h. aus Unbegrenztem (Maaßlosem) und Begrenzendem (Maaßgebendem) bestehe. Die Schrift des Philolaus begann mit dem Satze: „es ist nothwendig, daß die Dinge entweder alle begrenzend, oder alle unbegrenzt, oder sowohl begrenzend als unbegrenzt sind", worauf (nach einem nicht mehr vorhandenen Zwischensatze) die Entscheidung folgt, daß weder das Erste noch das Zweite, sondern nur das Dritte, die Zusammensetzung der Welt aus **περαίνοντα** und **ἄπειρα** zumal, angenommen werden könne. Diese zwei Elemente alles Seyns fanden sie nun in der Zahl wieder, sie sind auch Elemente (**στοιχεῖα**) der Zahl, und zwar sofern die Zahlen in gerade und ungerade Zahlen, **ἄρτιον** und **περιττόν**, zerfallen und durch Verbindung des Geraden und Ungeraden entstehen. Das Ungerade nämlich, sagen sie weiter, ist das Begrenzende, das Gerade das Unbegrenzte (Arist. Met. I, 5, 8); denn das Gerade läßt sich ins Unendliche fort in gleiche Theile theilen, ohne daß ein Ueberschuß (ein Bruchtheil) stehen bleibt, es ist das schlechthin Theilbare, das widerstandlos auseinander Gehende, Zerfallende, wogegen das Ungerade einer solchen Theilung widersteht, nicht darin aufgeht, sondern Stand hält, somit discrete, punctuelle, nicht continuirliche Größe ist [48]). Die ungerade Zahl beherrscht die gerade,

48) Simpl. in Arist. Phys. III, 4. fol. 105: *τὸ ἄπειρον τὸν ἄρτιον ἀριθμὸν ἔλεγον διὰ τὸ πᾶν μὲν ἄρτιον, ὥς φασιν οἱ ἐξηγηταὶ, εἰς ἴσα διαιρεῖσθαι, τὸ δὲ εἰς*

denn sie macht diese zur ungeraden, wenn sie mit ihr zusammengesetzt wird (ebd.); nur durch das Ungerade entstehen im Zahlensystem feste, gegen einander bestimmt abgegrenzte, nicht auf einander zu reducirende Zahlen (3, 5, 7), während die Zahlen, welche gerade sind und nur gerade Factoren in sich enthalten, bloße Halbirungen oder Verdopplungen ohne festen Unterschied von einander sind; das Gerade also ist das Wandelbare, Passive, Haltlose, Fließende, das Ungerade aber das Feststehende und Abgrenzende, das Prinzip fester Unterschiede, ganz so, wie die Welt überall den Gegensatz des für sich Unbegrenzten, Fließenden, Wandelbaren (z. B. Raum, Zeit, Materie, Bewegung) und des in dieses Wandelbare Gestalt und Begrenzung bringenden Elementes (Raum-, Zeitgrenze, körperliche Umgrenzung, Zeitmaaß) an sich zeigt. Einige, wahrscheinlich jüngere, Pythagoreer zählten, freilich (der heiligen Zehnzahl zu lieb) in sehr unvollständiger Weise, folgende durch alles Dasein hindurchgehende Gegensätze auf: 1) Grenze und Unbegrenztes, 2) Ungerades und Gerades, 3) Eins und (unbestimmt) Vieles, 4) Rechtes und Linkes (welches Letztere auch sonst im Alterthum als das Unvollkommenere gilt), 5) Männliches (Selbstständiges, Bestimmendes) und Weibliches, 6) Ruhendes und Bewegtes (ins Unbestimmte Gehendes), 7) Gerades und Krummes (Bestimmungslosigkeit der Richtung), 8) Licht und Finsterniß (Auslöschung der Bestimmtheit), 9) Gutes und Böses (von Ordnung und Maaß Abweichendes), 10) gleichseitiges und ungleichseitiges (nicht durch Ein Grundmaaß bestimmtes) Viereck [49]. Alle diese Gegensätze kommen auf den ersten, auf den der Grenze und des Unbegrenzten, des festen Maaßes und des ein festes Maaß Entbehrenden zurück [50]; unter diesem Gegensatz steht folglich alles Dasein, in ihm ist alles Dasein befaßt, und da nun die Zahl als Einheit des Ungeraden und Geraden auch Einheit der Grenze und des Unbegrenzten ist, so schloßen hieraus

---

ἴσα διαιρέμενον ἄπειρον κατὰ τὴν διχοτομίαν· ἡ γὰρ εἰς ἴσα καὶ ἡ μέση διαίρεσις ἐπ' ἄπειρον. τὸ δὲ περιττὸν προστεθὲν περαίνει αὐτό· κωλύει γὰρ αὐτῦ τὴν εἰς τὰ ἴσα διαίρεσιν. Plutarch quaest. rom. c. 102: die ungerade Zahl ist männlich (s. u.), *γόνιμος γάρ ἐστι καὶ κρατεῖ τῦ ἀρτίυ συντιθέμενος. Καὶ διαιρεμένων εἰς τὰς μονάδας ὁ μὲν ἄρτιος, καθάπερ τὸ θῆλυ, χώραν μεταξὺ κενὴν ἐνδίδωσι, τῦ δὲ περιττῦ μόριον ἀεί τι πλῆρες ὑπολείπεται.*

49) Arist. Met. I, 5, 9.

50) Vgl. Arist. Eth. Nic. II, 5: *τὸ κακὸν τῦ ἀπείρυ, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τῦ πεπερασμένυ.*

die Pythagoreer, daß Alles Zahl sei. Die Begriffe Grenze und Unbegrenztes schienen ihnen erst, sofern sie in Zahlform (als „Ungerades“ und „Gerades“) auftreten, Bestimmtheit und Klarheit zu haben, da ja überhaupt nur durch die Zahl Alles erkennbar und deutlich werde; daher glaubten sie auch diese beiden alles Dasein beherrschenden Prinzipien auf die Zahl zurückführen zu müssen.

Aus der Zahl suchten nun die Pythagoreer die Welt sowohl ihrer Substanz als ihrer Form nach zu construiren, wobei wiederum der Gegensatz des **πέρας** und **ἄπειρον** eine Hauptrolle spielte. Die Körperwelt ist Zahl; denn alles Körperliche ist nur Vervielfachung des Eins; das Eins ist Punkt, die Zwei oder die Verdopplung des Punktes gibt die (gerade) Linie, die Drei oder die Verdreifachung der Linie und die Verbindung der drei Linien zu einer geschlossenen Figur gibt die (dreiseitige) Fläche, die Vier oder die vierfach genommene Fläche gibt den (vierseitigen) Körper; auch die weniger einfachen Linien, Figuren, Körper entstehen nur durch die Vervielfachung des Eins, und es kommen folglich alle Arten von Körpern auf die Zahl zurück [51]). Der Punkt, die Linie, die Fläche geben aber für sich nur die Grenze und Form (**πέρας**) des Körpers, nicht aber seine Ausdehnung, sein Volumen; dieses erklärten die Pythagoreer aus dem **ἄπειρον**. In der Welt ist von Anfang an nicht nur **πέρας**, sondern auch **ἄπειρον**, Grenzlosigkeit, unbestimmte Erstreckung; das **πέρας** zieht von Anfang an dieses **ἄπειρον** an sich, bemächtigt sich seiner und gibt ihm Form und Grenze [52]); das **ἄπειρον** aber gibt hiezu auch etwas von seiner Seite her, die Ausdehnung, aus dem **ἄπειρον** kommt das Leere, der Raum, welcher „die Natur der Zahlen trennt“ [53]).

---

51) Arist. Met. VII, 11, 6. 7; weitere Nachweisungen Zeller I, 296.

52) Vgl. Arist. Met. XIV, 3, 22: Die Pythagoreer sagen, *ὡς τῦ ἑνὸς συσταθέντος — εὐθὺς τὸ ἔγγιστα τῦ ἀπείρυ εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τῦ πέρατος.*

53) Arist. Phys. IV, 6: *εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τῦ ἀπείρυ πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τῦ κενῦ χωρισμῦ τινος τῶν ἐφεξῆς καὶ τῆς διορίσεως, καὶ τῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν.* Vgl. III, 4 (*οἱ Πυθαγόρειοι*) *τὸ ἄπειρον ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων* und zwar *οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον* (sie erklären es für eine Substanz, nicht für bloßes Prädicat einer Substanz). *πλὴν οἱ μὲν Πυθαγόρειοι ἐν τοῖς αἰσθητοῖς* (sie halten es für eine sinnlich existirende Substanz), *καὶ εἶναι τὸ ἔξω τῦ ὐρανῦ ἄπειρον.* [Der Widerspruch, den Zeller (I, 281) in obiger Stelle findet, daß das *ἄπειρον* (*κενόν*) hier als trennendes, somit begrenzendes Prinzip auftrete, erledigt sich dadurch, daß

z. B. das Leere trennt das Eins vom Eins, so daß zwei räumlich entfernte Punkte und durch sie die Linie entsteht; ebenso hält das *ἄπειρον* die Linien, aus welchen die Fläche, die Flächen, aus welchen der Körper erwächst, räumlich und damit so aus einander, daß Fläche und Körper wirklich entstehen, Raumausdehnung wirklich zu Tage treten kann. *Πέρας* und *ἄπειρον* zusammen sind also Prinzip der Welt nach Substanz und Form. Die Elemente, aus welchen die sichtbare Natur besteht, führten die Pythagoreer gleichfalls auf Figuren, auf die fünf regelmäßigen Körper der Geometrie, und damit auf Zahlen zurück. Die Erde sollte aus kubusförmigen Körpern bestehen u. s. w. [54]), eine Lehre, mit welcher bereits die Willkür, in die sich dieses mathematische Erklärungsprinzip bald verlieren mußte, sehr stark zu Tage tritt. Bei der weitern Anwendung desselben waren den Pythagoreern hauptsächlich die Verhältnisse der Zahlen unter einander selbst das Maaßgebende, womit sie jedoch zugleich auch ihre musikalische Bedeutung verbanden. Die einfachsten, aber in ihrer Bedeutung universellsten Zahlen sind 1, 2, 3, 4, da mit ihnen alle Realität beginnt; eine Hauptzahl unter ihnen ist die Drei, da sie zuerst Anfang, Mitte und Ende hat oder Zahl eines in sich abgeschlossenen Ganzen (z. B. der Figur) ist [55]); noch mehr die Vier, weil in den vier ersten Zahlen zusammen bereits die vollkommene Zahl Zehen enthalten ist. Fünf ist die erste Zahl, welche durch Addition aus der ersten geraden Zahl (Zwei) und der ersten ungeraden (Drei) entsteht, wie Sechs durch Multiplication dieser beiden; sie sind somit die ersten Zahlen, in welchen das Gerade (Unbegrenzte, Unbestimmte, Stoffliche) und das Ungerade (Begrenzende, Bestimmende) untrennbar vereinigt sind. Verwandt mit ihnen ist die Sieben, aber verschieden von der Fünf dadurch, daß sie nicht wie diese Factor einer Zahl innerhalb der Dekas (der Zehen) ist, von der Sechs dadurch, daß sie keinen Factor hat,

---

unter Trennung vielmehr die Auseinanderhaltung zu verstehen ist. Das *ἄπειρον* spannt die Dreiheit zur Fläche, die Vier zum Körper gleichsam aus, schiebt sich hinein zwischen die Zahlen, wie es in die Welt überhaupt „hineingeht", und macht so die an sich blos mathematischen Zahlen zu Prinzipien des Körperlichen, freilich an sich blos zu Prinzipien der Größe oder der abstrakten Ausdehnung, noch nicht aber auch der Massenhaftigkeit und Schwere; Arist. Met. I, 8, 28.]

54) Plut. plac. II, 6, 5.

55) Arist. de coelo I, 1: *τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος.*

„mutterlos“ (selbstständiger Natur) ist, von beiden dadurch, daß sie die Kraft der Drei und Vier in sich vereinigt; die Achtzahl entspricht wieder der Wurzel des realen Seyns, der Vier, und ist die Zahl des harmonischen Einklangs; die Neunzahl theilt mit der Vier die Gleichheit der Factoren, durch die sie entsteht [56]); die Zehnzahl ist die der Zahlenreihe ihre Grenze setzende, sie wieder zur Einheit zusammenfassende Zahl, da alles weitere Zählen nur Wiederholung der zehn ersten Zahlen ist, sie enthält somit die Natur und Kraft aller Zahlen in sich, und sie ist die Zahl des Abschlusses, der Vollendung, der höchsten Ordnung, in die Alles sich fügen muß, das oberste Maaßverhältniß des Universums [57]). Diesen Verhältnissen der Zahlen unter einander soll nun, soweit nach den mangelhaften Quellen hierüber geurtheilt werden kann, ihre kosmische Bedeutung entsprechen. Wie aus den vier ersten Zahlen das körperliche Seyn entsteht, so ist [58]) Fünf die Zahl der bestimmtern qualitativen Beschaffenheit und Gestaltung der Dinge, Sechs die Zahl der Beseeltheit, der Befaßtheit des (für sich unbestimmten) materiellen Seyns unter ein es zusammenhaltendes und seine Bewegung regelndes und bestimmendes inneres Lebensprinzip [59]), Sieben die Zahl der Helligkeit, der Gesundheit, der Vernunft, Acht die Zahl der Liebe, Freundschaft, Klugheit, Erfindungsgabe (des harmonischen Zusammenfügens der Gesinnungen und Gedanken); Vier oder Neun als **ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος** Zahl der Gerechtigkeit, der gleichen, ausgleichenden Wiedervergeltung [60]), Zehen die Zahl, welche die Gliederung des Universums, die Zahl der Himmelskörper bestimmt, wie Drei die Eintheilung desselben in **Ὄλυμπος**, das Feuer der Peripherie, **Κόσμος**, die Region der Planeten, **Οὐρανὸς**,

---

56) Alle diese Angaben über die Vier u. s. w. theils bei den Commentatoren des Aristoteles (Met. I, 5), theils in (Jamblich's) Theologumena arithmetices (ed. Ast). Vgl. Zeller I, 285 ff.

57) Arist. Met. I, 5, 6: *τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν.* Philol. fr. 18 (Böckh S. 139 ff.): *μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς, καὶ θείω καὶ ἀνθρωπίνω βίω ἀρχὰ καὶ ἀγεμών.*

58) Theol. Arithm. p. 56 *Φιλόλαος δὲ, μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῆ διαστὰν ἐν τετράδι, ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δε καὶ ὑγίειαν καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐν ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν.*

59) Vgl. Asclepiades zu Arist. Met. I, 5 (Zeller I, 296).

60) Arist. Magna Mor. I, 1. 34. Nic. V, 8.

die Region unter dem Monde [61]). Feste Bestimmungen ließen sich aber natürlich nicht geben; je mehr man ins Einzelne gieng, desto willkürlicher, je mehr man die Zahlverhältnisse auf Geistiges anwandte, desto hohler und sinnloser wurde Alles, und die spätern Pythagoreer verloren sich daher in einer ebenso trockenen als ausschweifenden Zahlenphantastik, indem der Eine diese, der Andere wieder andere Anwendungen der einzelnen Zahlen auf die Wirklichkeit machte [62]).

Die Weltbildung dachten sich die Pythagoreer so, daß zuerst in der Mitte das Centralfeuer entstand, wohl durch die Thätigkeit des *πέρας* (des Eins und der bestimmten Zahlen überhaupt), welche das *ἄπειρον* begrenzte und gestaltete. In derselben Weise bildete sich allmälig das übrige Universum aus durch stufenweises Herrwerden des Prinzips der Form über das Formlose [63]). Die Welt ist aber nicht unendlich, sondern sie ist ein begrenzter kugelförmiger Körper; ihre äußerste Grenze bildet das Feuer des Umkreises; um dieses her ist das (nicht oder noch nicht gestaltete) *ἄπειρον*, aus welchem, wie sich die Berichte [64]) ausdrücken, die Welt fortwährend das Leere und Zeit und Luft einathmet, sowie auch wieder in sie ausathmet, d. h.: der außerweltliche Raum enthält das noch nicht in Form gebrachte Seyn in sich, und aus ihm strömt es in die Welt ein, um hier Gestalt zu bekommen und durch stete Zuführung neuen Bildungssubstrats ihre gestaltende Thätigkeit stets rege, ihre Expansion stets unvermindert und so auch das zeitliche Leben der Welt in stetem Fortgehen zu erhalten. Das Centralfeuer, als Ausgangs- und Mittelpunkt der vielfach in sich getheilten Welt, erhält auch den Namen des Eins oder der *μονάς*, es ist das, was Alles zusammenhält, erleuchtet, erwärmend belebt, obwohl nicht ganz gewiß ist, ob schon die ursprüngliche pythagoreische Lehre das Eine zugleich als die Seele der Welt bezeichnet hat, wie dieß bei späteren Pythagoreern allerdings der Fall war [65]).

61) Vgl. Anm. 55.

62) Viel solches Material bei Theon von Smyrna, Nikomachus von Gerasa, in den Theologumena arithmetices, bei Makrobius u. s. f.

63) Arist. Met. XIV, 3, 22 *λέγουσιν, ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος — εὐθὺς τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος.*

64) Außer Arist. Phys. IV, 6. III, 4 (s. ob. Anm. 53). Stob. Ecl. I, p. 380: *τὸν οὐρανὸν* (hier = Welt) *εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί,* Plut. plac. II, 9, 1: *ἐκτὸς τοῦ κόσμου τὸ κενόν, εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ οὗ.* Vgl. Böckh Phil. S. 109.

65) Vgl. Böckh S. 163—176. Anders Zeller I, 269. 304 ff.

7. Die Psychologie und Ethik der Pythagoreer.

Auch in ihrer Psychologie und Ethik haben die Pythagoreer an die Idee der Harmonie angeknüpft. Wie nach ihnen eine harmonische Ordnung das All durchdringt, so dachten sie sich auch die einzelne Menschenseele als Harmonie [66]): daher ist es in Plato's Phädon p. 86, b ein Pythagoreer, Simmias, dem die mit der pythagoreischen Lehre freilich nur verwandte Behauptung, die Seele verhalte sich zum Körper, wie die musikalische Harmonie zu den Saiten, in den Mund gelegt wird. Die Pythagoreer dachten sich Leib und Seele als ursprünglich verschieden: sie sahen den Körper als Grab (σῆμα) oder als Gefängniß (φρουρά) der Seele an [67]). Diese Ansicht, daß die Seele zur Strafe in den Körper gefesselt sei, hängt offenbar mit eigenthümlichen Lehren von einem höhern, himmlischen Ursprung und Wohnort der Seele und mit der Idee der Seelenwanderung zusammen, die zu den religiösen Vorstellungen der Pythagoreer gehörte, und die sie sich als einen Läuterungsprozeß dachten, welchen jede nicht durchaus rein gebliebene Seele durchmachen muß [68]).

Die Ethik der Pythagoreer hat eine durchaus religiöse Färbung. Sie lehrten, daß die Menschen ein Besitzthum, gleichsam eine Heerde der Götter seien (Phaed. 62, b), daß die Götter für die Menschen sorgen (ebendas.) [69]), daß das höchste Gesetz und Gut darin bestehe, Gott zu folgen, die Ordnungen der Götter zu ehren, von aller Verunreinigung durch Begierde und Leidenschaft frei zu bleiben, durch Ausübung strenger Tugend Gott ähnlich zu werden [70]). Aber wissen=

---

66) Macrob. Somn. Scip. I, 14: Plato dixit animam essentiam se moventem, Philolaus et Pythagoras harmoniam. Böckh Philol. Fr. 23. S. 177.

67) Phaed. 62, b: ὁ μὲν οὖν ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι, καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν. Böckh S. 178. Φρουρὰ ist hier Gefangenschaft, nicht Posten, praesidium et statio vitae, wie Cic. Cat. maj. 20 übersetzt. Bei Athenäus IV, p. 157, c sagt ein Pythagoreer, die Seele sei zur Strafe in den Körper gefesselt.

68) Diog. L. VIII, 14: πρῶτόν φασι τοῦτον (Pythagoras) ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν ἄλλοτ' ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζώοις. Xenophanes ap. D. L. VIII, 36.

69) Phaed. 62, b: οὐ μέντοι ἀλλὰ τόδε γέ μοι δοκεῖ, ὦ Κέβης, εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους, καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων θεοῖς εἶναι. D. L. VIII, 27: προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν.

70) D. L. VIII, 22—24. 33. Stob. Eclog. Eth. p. 64 ff.

schaftliche Bedeutung kommt der Ethik der Pythagoreer noch nicht zu. Sie haben zwar einzelne Tugenden begrifflich zu bestimmen gesucht [71]), z. B. die Tugend selbst als Harmonie definirt, ebenso die Freundschaft als harmonische Gleichheit, *ἐναρμόνιος ἰσότης* (D. L. VIII, 33), die Gerechtigkeit als Wiedervergeltung (*ἀντιπεπονθός* Arist. Eth. Nic. V, 8), sonst aber sich begnügt, die ethischen Begriffe auf Zahlen zurückzuführen, ein Verfahren, bei welchem die wissenschaftliche Unfruchtbarkeit des Zahlprinzips am grellsten hervortritt. Im Uebrigen aber behauptet der Pythagoreismus eine ausgezeichnete Stelle in der Entwicklung der griechischen Philosophie; er hat mit Recht die physikalische und kosmologische Bedeutung der Quantitäts- und Maaßverhältnisse hervorgehoben, er hat in ächt griechischer Weise das Prinzip der gestaltenden und ordnenden Form für das wesentliche Prinzip der Weltbildung erklärt, er hat mit der Aufstellung des Gegensatzes zwischen diesem Prinzip der Form und dem formlosen Element des *ἄπειρον* der platonischen Philosophie vorgearbeitet, welche nur in anderer Weise diese Dualität eines idealen Formprinzips und eines materiellen formlosen Substrats zur Grundlage ihrer Weltanschauung gemacht hat.

§ 14. Die Eleaten.

Das Mathematische, die Zahl ist ein Mittleres zwischen der sinnlich wahrnehmbaren Materie und den reinen Vernunftbegriffen. Es war daher, nachdem die Jonier das Wesen der Dinge im sinnlichen Stoffe, die Pythagoreer in der Zahl gesucht hatten, ein ganz naturgemäßer Fortschritt, wenn eine Philosophie auftrat, welche das Wesen der Dinge in einem rein aus der Vernunft geschöpften Begriff vom letzten Grund aller Wirklichkeit suchte. Die Pythagoreer strebten mit ihrem Zahlprinzip bereits nach einer Reduktion des Mannigfaltigen der gegebenen Wirklichkeit auf eine nicht mehr sinnlich wahrnehmbare Ursache alles Seyns, da sie sich von der Voraussetzung leiten ließen, ein sinnlicher Stoff könne nicht Prinzip der Form, der gemessenen Ordnung und Harmonie der Welt sein, auf deren Erforschung sie von Anfang an ausgiengen. Aber vollständig war diese Reduktion nicht;

---

71) Arist. Met. I, 5, 29: *περὶ τοῦ τί ἐστι ἤρξαντο λέγειν καὶ ὁριζεσθαι, λίαν δ' ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν.* XIII, 4, 6: *περί τινων ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος.*

die Zahl ist noch halb sinnlich, sofern sie mit dem Wesen der Dinge nichts zu thun hat, sondern nur eine Zusammenfassung der an den Dingen wahrgenommenen Verhältnisse der Vielheit und Größe, nur ein Messen und Rechnen, nicht aber ein Denken ist; ja es gieng mit dieser Reduktion der Welt auf die Zahl etwas verloren, was die jonische Philosophie trotz ihres sinnlichen Charakters gehabt hatte, die Einheit des Urprinzips; es stand nicht mehr eine einfache Grundursache an der Spitze der Dinge, sondern eine Mehrheit, ein Nebeneinander von bestimmten Zahlgrößen, welche die in die formlose Vielheit eingehenden und sie gestaltenden und ordnenden harmonischen Grundverhältnisse sein sollten; es stand ebenso neben einander die bestimmte und die unbestimmte Zahl selbst, das Begrenzende und das Unbegrenzte, indem dadurch, daß beide in der Zahl enthalten oder Arten von ihr sein sollten, eine wirkliche Einheit der zwei Gegensätze nicht erzielt war. Anders die Eleaten. In ihnen drang das Streben des Denkens durch, die Welt nicht mehr als bloßes Werden, als bloße Reihenfolge von Verwandlungen eines in steter Selbstveränderung begriffenen sinnlichen Elements, nicht mehr als bloßes Aggregat und Compositum verschiedener Elemente und Kräfte, sondern sie endlich einmal auch als Einheit anzuschauen, als ein Wesen, das stets dasselbe bleibt trotz aller von uns zunächst wahrgenommenen Veränderung, als ein Wesen, das aller wahrgenommenen Verschiedenheit seiner Bestandtheile ungeachtet im Grunde überall ein und dasselbe Seyn ist, als ein Wesen, das in Wahrheit nur ist und nicht wird, nur Eins und nicht Vieles ist, eine Anschauung, zu der freilich nicht die Sinne, sondern nur das Denken fähig sein kann. Dieß ist der Standpunkt der eleatischen Philosophie. Er hat in drei aufeinanderfolgenden Generationen drei Stufen der Entwicklung durchlaufen. Den Grund zu jener Anschauung hat Xenophanes gelegt; die systematische Darstellung des eleatischen Prinzips gehört dem Parmenides, die polemische Begründung desselben dem Zeno an. Die Schule hat ihren Namen von der griechischen Pflanzstadt Elea oder Velia [1]) in Lucanien (Unteritalien), wo Xenophanes als Einwanderer, Parmenides und Zeno als Eingeborene lebten. Elea war eine Gründung der tapfern und freiheitsliebenden Phokäer, die ihre Vaterstadt Phokäa verlassen hatten, um nicht in die Knechtschaft der Perser zu gerathen,

1) Ὑέλη, Ἐλέα.

Hdt. I, 164. 167. Aus dieser Sinnesart der Phokäer erklärt es sich auch vielleicht, wie die sonst nicht bedeutende Stadt der Sitz tieferer Bildung und damit auch einer so einflußreichen philosophischen Schule hat werden können. Auch Massilia, eine andere Colonie der Phokäer, war eine durch Wissenschaft und geistige Bildung ausgezeichnete Stadt.

§ 15. Xenophanes.

1. Sein Leben.

Der Stifter der eleatischen Schule, Xenophanes, wurde zu Kolophon, einer jonischen Stadt Kleinasiens, geboren. Frühzeitig aus seiner Vaterstadt vertrieben, brachte er sein übriges Leben in griechischen Städten Siciliens und Unteritaliens, und so auch in Elea, zu [1]). Er selbst sagt in einem auf uns gekommenen Gedicht, es seien jetzt 67 Jahre, daß er unstet im hellenischen Lande umherirre, und dieses Wanderleben habe er im 25sten Lebensjahre angetreten [2]). Er stand folglich im 93sten Lebensjahre, als er dieses Gedicht verfaßte. Auf jenen Wanderungen soll er in der Weise der alten Rhapsoden seine Gedichte selbst vorgetragen haben, D. L. IX, 18. Die Angaben über seine Lebenszeit gehen weit auseinander; es läßt sich nur so viel sagen, daß er in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts geblüht hat. Seine philosophische Lehre hat er in einem eigenen Gedicht vorgetragen, das von Spätern unter dem Titel *περὶ φύσεως* citirt wird. Die wenigen Bruchstücke seiner Dichtungen, die auf uns gekommen sind, hat der Holländer Karsten gesammelt (1830).

2. Seine Lehre.

Die Lehre des Xenophanes, die aus den auf uns gekommenen Bruchstücken seiner Gedichte nicht mehr deutlich zu ersehen ist, wird von den Alten gewöhnlich in dem Satze zusammengefaßt, Alles sei Eins (*ἓν εἶναι τὸ πᾶν*), und dieses Eins sei Gott [3]). Auch Plato,

1) D. L. IX, 18.

2) D. L. IX, 19.

3) Sext. Emp. Hypot. I, 225: *ἐδογμάτιζε δ' ὁ Ξενοφάνης, ἓν εἶναι τὸ πᾶν καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσιν.* Galen. Hist. c. 3: Xenophanes zweifelte über Alles und lehrte nur dieß, *εἶναι πάντα ἕν, καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεόν.* Simpl. in Arist. Phys. fol. 5: *μίαν τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν Ξενοφάνην ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος.* Cic. Acad. IV, 37: Xenophanes unum esse omnia dixit, neque id esse mutabile, et id esse Deum.

der älteste Zeuge, sagt, die von Xenophanes begründete eleatische Schule gehe von der Ansicht aus, Alles sei Eins, Soph. 242, d [4]). Genauer beschreibt Aristoteles den philosophischen Standpunkt des Xenophanes, wenn er Met. I, 5, 21 sagt: „Xenophanes dachte sich das All als Einheit, erklärte sich aber nicht näher darüber, ob er unter dieser Einheit eine begriffliche, ein *ἓν κατὰ λόγον*, oder eine materielle, ein *ἓν κατὰ ὕλην* verstehe, sondern auf die Welt als Ganzes seinen Blick richtend, sagte er, das Eins sei Gott" [5]). In dieser Stelle sind die charakteristischen Momente der Philosophie des Xenophanes vollständig angegeben. Xenophanes hat hiernach a) zuerst das Prinzip des All-Eins, *ἓν καὶ πᾶν*, ausgesprochen, b) das All-Eins unmittelbar als Gott angeschaut, aber c) unbestimmt gelassen, ob er sich dieses einheitliche Seyn als Collectivsumme aller Einzeldinge, oder als begriffliches Seyn gedacht hat. Die noch vorhandenen Bruchstücke seiner Dichtungen beziehen sich größtentheils auf das Wesen Gottes, dessen Einheit und Unveränderlichkeit er gegen die polytheistischen und anthropomorphischen Vorstellungen der Volksreligion zu vertheidigen sucht. Seine Aeußerungen über das Wesen Gottes lauten so: „Nur Ein Gott existirt, den Sterblichen weder an Gestalt vergleichbar, noch an Gedanken" (Fr. 1). Ganz Auge ist er, ganz Verstand, ganz Ohr (Fr. 2). Mühelos beherrscht er Alles durch sein Denken (Fr. 3). Immer verharrt er in demselben Stande und bewegt sich nimmer (Fr. 4). Weder Werden noch Vergehen kommt ihm zu (Fr. 34). Die Menschen aber denken sich die Götter menschenähnlich, ebenso wie die Löwen, wenn sie malen könnten, die Götter löwenartig bilden würden (Fr. 5. 6). Besonders Homer und Hesiod haben die Götter geschmäht und herabgewürdigt, indem sie ihnen, was Alles bei den Menschen eine Schande ist, andichteten, Diebstahl, Ehebruch und Betrug (Fr. 7). Alle diese Sätze sind jedoch negativer Natur, und haben zunächst nur den Zweck, unwürdige und verendlichende Bestimmungen von der Gottheit abzuwehren. Geht man jedoch von hier aus weiter, und fragt, wie sich Xenophanes, während er Gott und Welt für identisch erklärt,

4) Plat. Soph. 242, d: *τὸ ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους—ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων, οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις.*

5) Arist. Met. I, 5, 21: *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας — οὐδὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας* (nämlich der Einheit *κατὰ λόγον* und *κατὰ ὕλην*) *ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.*

die von ihm behauptete Einheit und Unveränderlichkeit Gottes mit der Getheiltheit und Veränderlichkeit der Welt zusammenzureimen gewußt hat, so stößt man auf eine Lücke in seinem System. Das Verhältniß jenes ewigen und wandellosen Seyns zum endlichen und getheilten Seyn hat Xenophanes unbestimmt gelassen. Er schaute das Universum, indem er von der Veränderlichkeit und Getheiltheit desselben abstrahirte, unmittelbar als unwandelbare, einige Gottheit an. An diesen von Xenophanes unerörtert gelassenen Punkt hat sofort, mit ungleich höherem wissenschaftlichem Bewußtsein und unter Abstreifung der theologischen Form, in der sich die Philosophie des Xenophanes bewegt hatte, Parmenides angeknüpft, indem er nur das reine, immer und überall mit sich selbst identische Seyn für wirkliches Seyn, alles getheilte und veränderliche Seyn aber für wesenlosen Schein erklärte.

§ 16. Parmenides.

1. Sein Leben.

Parmenides wurde zu Elea geboren; er war reich und von vornehmem Geschlecht. Ueber die Zeit seiner Blüthe sind die Berichte nicht übereinstimmend: am meisten Glauben verdient die wiederholte Angabe Plato's, Parmenides sei 65 Jahre alt, in Begleitung des 40jährigen Zeno zu den Panathenäen nach Athen gekommen, und dort mit dem noch sehr jungen Sokrates zusammengetroffen [1]). Da Sokrates um 470 geboren ist, dieses Zusammentreffen also etwa um's Jahr 455 stattgefunden hat, so mag die Geburt des Parmenides um's Jahr 520 anzusetzen seyn. Daß er Schüler des Xenophanes gewesen ist, wie überliefert wird [2]), wäre hiernach chronologisch nicht unmöglich. So wenig sonst von seinen Lebensumständen Näheres überliefert

---

1) Parm. 127: (es wird erzählt, Parmenides und Zeno seien einmal zu den Panathenäen gekommen): *τὸν μὲν οὖν Παρμενίδην εὖ μάλα ἤδη πρεσβύτην εἶναι, σφόδρα πολιόν; καλὸν δὲ κἀγαθὸν τὴν ὄψιν, περὶ ἔτη μάλιϛα πέντε καὶ ἑξήκοντα· Ζήνωνα δὲ ἐγγὺς ἐτῶν τετταράκοντα τότε εἶναι, εὐμήκη δὲ καὶ χαρίεντα ἰδεῖν· καὶ λέγεσθαι αὐτὸν παιδικὰ τοῦ Παρμενίδου γεγονέναι. καταλύειν δὲ αὐτοὺς ἔφη παρὰ τῷ Πυθοδώρῳ ἐκτὸς τείχους ἐν Κεραμεικῷ. οὗ δὴ καὶ ἀφικέσθαι τόν τε Σωκράτη καὶ ἄλλους τινὰς μετ' αὐτοῦ πολλούς. Σωκράτη δ' εἶναι τότε σφόδρα νέον.* Soph. 217, c: *Παρμενίδῃ — παρεγενόμην ἐγὼ νέος ὤν, ἐκείνου μάλα δὴ τότε ὄντος πρεσβύτα.* Theaet. 183, e: *συμπροσέμιξα τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ.*

2) Aristoteles gibt übrigens diese Nachricht nur als Sage, Met. I, 5, 21: *Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητής.*

wird, so einstimmig ist das gesammte Alterthum im Ausdruck der Ehrfurcht vor dem eleatischen Weisen, in der Bewunderung vor der Tiefe seines Geistes, wie vor dem Ernst und der Erhabenheit seiner Gesinnung [3]; Parmenides „den Großen“ (*ὁ μέγας*) nennt ihn Plato Soph. 237, a.

2. Seine Schrift.

Parmenides hat seine Philosophie in einem epischen Gedichte niedergelegt, das gewöhnlich unter dem Titel „von der Natur“ (*περὶ φύσεως*) angeführt wird, und von dem uns bedeutende Bruchstücke (158 Verse in Karstens Sammlung) [4]) erhalten sind. Es zerfiel in zwei Theile, von denen der erste die Lehre vom Seyn oder das Gebiet der Wahrheit (*ἀλήθεια*), der zweite das Gebiet des Nichtseyenden oder des Scheins (*δόξα*) abhandelte. Vgl. v. 28—32.

3. Die Philosophie des Parmenides.

Der erste Theil seines Lehrgedichts entwickelt den Gedanken, daß nur das mit sich selbst schlechthin identische Seyn wirkliches Seyn, alles wechselnde und getheilte Seyn dagegen kein wirkliches Seyn, sondern ein Nichtseiendes und ebendamit Unmögliches, Undenkbares ist. Den Beweis für diesen Satz führt Parmenides in Form einer Beschreibung des wahren Seyns, dessen Prädikate oder Merkmale (*σήματα* v. 57) er aufzählt. Das Seiende (*τὸ ὄν*) ist nach ihm vor Allem weder geworden, noch vergänglich (v. 58. 68 f.). Es ist nicht geworden; denn es müßte sonst vorher nicht gewesen sein, und dieß ist unmöglich, da in diesem Fall nicht abzusehen ist, wie es überhaupt hätte zur Existenz eines Seyns kommen sollen, es kann nur entweder von jeher seyn oder gar nicht seyn (v. 61—66); oder müßte es aus einem schon Seienden hervorgegangen sein, was wiederum unmöglich ist, da es von diesem ersten Seienden nicht verschieden wäre (v. 67 f.). Ebensowenig ist das, was ist, vergänglich, da es, wenn es je nicht wäre, kein Seiendes wäre (v. 63 f. 71). Wie

3) Plat. Theaet. 183, e: *Παρμενίδης μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὁμήρου, αἰδοῖός τε εἶναι ἅμα δεινός τε. συμπροσέμιξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ, καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον.* Ceb. Tab. c. 2: *ἀνὴρ ἔμφρων καὶ δεινὸς περὶ σοφίαν, λόγῳ δὲ καὶ ἔργῳ Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον ἐζηλωκὼς βίον.*

4) Parmenidis reliquiae ed. Karsten 1835.

ohne Anfang und Ende, so ist das, was ist, auch ohne alles Früher oder Später, es war nicht und wird nicht seyn, sondern es ist ganz da in ewiger Gegenwart (v. 60. 74—76), die Zeit findet auf es keine Anwendung; es ist unveränderlich, unbeweglich, in steter Dieselbigkeit in sich ruhend (v. 79. 84—86). Ganz das Gleiche gilt auch von seiner Beschaffenheit. Es ist Ein Ganzes, das nirgends getheilt oder theilbar ist, das vielmehr absolut in sich zusammenhängt; es ist nur Schein, daß es ein Nahes und Fernes, daß es räumliche Trennung im Seienden gebe, es ist überall Seyn an Seyn, das Seyn ist nicht trennbar oder zerstreut, sondern ein ξυνεχές, ein überall schlechthin zusammengehöriges Kontinuum (v. 61. 77. 80. 89—92). Das Seiende ist ebenso Eins, einartig, ohne irgend eine (qualitative) Verschiedenheit, es ist ganz gleich, da es nirgends stärker oder schwächer in sich zusammenhängt, da nirgends mehr oder weniger Seyn, stärkere oder schwächere Realität ist; es ist wie ein untheilbares, so ein unterschiedslos sich selbst gleiches Kontinuum (v. 59. 77—80). Es füllt ebendeßwegen Alles aus durch sich selbst (v. 79), nichts hätte neben ihm Raum, da in ihm überall Seyn an Seyn, nirgends eine Lücke und Leere ist (v. 80). Das Seyn ist endlich auch nicht etwa ein unbegrenzt in's Weite sich erstreckendes Seyn, denn in diesem Falle würde ihm die Vollendung fehlen, es ist vielmehr in sich begrenzt und abgeschlossen und so vollkommen sich selbst genügend (v. 87. 88). Wenn Parmenides (v. 101—108) das Seyn mit einer in sich gerundeten, in allen Theilen sich selbst gleichen Kugel vergleicht, so will er auch mit diesem Bilde sagen, gleichwie eine solche Kugel ein durchaus sich selbst gleiches und nach allen Seiten gleichmäßig vollendetes Wesen darstelle, so sei auch das Seiende ein völlig Gleichartiges und ein Vollkommenes, dem nichts, auch nicht die Abgeschlossenheit in sich selbst, zur Vollkommenheit fehlt. Zu diesen Prädikaten des Seienden fügt Parmenides noch eine speziellere Bestimmung hinzu: er erklärt das Denken für zusammenfallend mit dem Seyn; denn, sagt er, der Gegenstand des Denkens ist eben das Seiende (v. 93), und das Denken ist nicht ohne das Seyn, innerhalb dessen es selbst ist (v. 94), weil ja überhaupt außer dem Seienden nichts ist (v. 95 f.); Existenz und Denken sind somit im Seienden ungeschieden; wo Seyn ist, ist auch Denken.

Hiemit sind die Prädikate oder Merkmale (σήματα) aufgezählt, die Parmenides seinem Seyn beilegt; in der Aufzählung dieser Eigen-

schaften, d. h. in der Beschreibung des reinen oder absoluten Seyns besteht seine ganze positive Philosophie. Aus diesem Begriff des ὄν zieht nun Parmenides die negative Folgerung, daß alles Dasjenige, was diesem Begriff des reinen, gleichartigen, vollkommenen Seyns nicht entspricht, d. h. daß Alles, was ein μὴ ὄν ist, was in irgend einer Beziehung ein Nichtsein, ein Werden, ein Entstehen und Vergehen, eine Ab- und Zunahme, eine Trennung in Theile, eine Ungleichheit, einen Mangel, eine Unvollkommenheit und Beschränkung des Seyns an sich zeigt, nicht existirt. Von dieser Art ist nun aber die Welt, wie sie uns durch die Sinne erscheint, und Parmenides spricht daher der Welt der sinnlichen Erscheinung die wirkliche Existenz ab. Zwar spiegeln uns unsere Sinne, das urtheilslose Auge und das schallende Ohr ein Seyn des Nichtseienden, ein Vieles, ein Werden und Vergehen u. s. w. vor (v. 54); aber das ist ein Irrwahn; man muß der Vernunft (λόγος) und nicht den täuschenden Sinnen folgen (v. 55): nur eine Wahrheit gibt es, daß das Seiende ist, daß es nur Seyn gibt, ὡς ἔστι (v. 56 f.), daß Nichtseiendes, eben weil es nicht ist, auch nicht sein kann (v. 35—44), daß das Seiende wie Eines in sich so auch das Einzige ist, was Seyn hat (v. 95).

Soweit der erste Theil des Gedichts. Man sollte glauben, die Philosophie des Parmenides sei hier zu Ende; nachdem der Satz, daß nur das Seiende ist, nach seinem positiven Inhalt und seinen negativen Consequenzen entwickelt worden ist, bleibt nichts mehr zu erörtern übrig. Denn was könnte noch hinzugefügt werden, wenn doch das Nichtseiende, d. h. das getheilte und zeitliche Seyn, undenkbar ist, wenn, wie Parmenides mit ausdrücklichen Worten sagt, alles Das Trug ist, was die urtheilslosen, taub und blind dahintaumelnden Geschlechter der Sterblichen (v. 49) für wirklich halten, nämlich Werden und Vergehen, den Ort verändern, die Farbe wechseln (v. 98 ff.). Die erscheinende Natur, als das Gebiet des getheilten und veränderlichen Seyns, ist nur die Sphäre des Nichtseienden, und folgerichtig kann es von ihr weder Lehre noch Wissenschaft geben. Dennoch läßt Parmenides der Lehre vom Seyn noch einen zweiten Theil folgen, der als Lehre vom Nichtseienden bloß hypothetisch, vom Standpunkt der gemeinen Meinung aus (v. 110. 120) eine Erklärung der erscheinenden Natur gibt; Parmenides scheint dabei die Absicht gehabt zu haben, die gewöhnliche Weltauffassung der wahren wenigstens anzunähern, indem er ausführt, wie sich auch das sinnlich erscheinende Mannig-

faltige auf einfache und in allem Wechsel beharrende Prinzipien zurückführen lasse. Die zuvor geläugnete Natur wird jetzt als eine von der Sinnenwahrnehmung aufgedrungene Thatsache wieder eingeführt, freilich unter dem Vorbehalt, daß ihr weder Seyn noch Wahrheit zukomme. Parmenides macht daher den Uebergang vom ersten Theil seines Gedichts auf den zweiten mit der Bemerkung, der Wahrheit Rede und Gedanke sei jetzt geschlossen, und von nun an sei nur sterbliche Meinung und trügerischer Schmuck der Rede zu vernehmen (v. 109—111).

Der Erklärung der Natur legt Parmenides den Gegensatz zweier Elemente zu Grund, eines zarten und feinen, des Feuers oder Lichtes, und eines schweren, dichten, kalten, der Nacht oder des Dunkels (v. 112—121). Ihm selbst gilt, wie er sagt, nur das erste der beiden für wahr und wirklich (v. 113), es ist ihm substantiell identisch mit dem Einen Seienden (s. v. 116), das zweite erklärt er für eine irrthümliche Meinung, für in Wahrheit nicht seiend [5]); aber da dieser Gegensatz des Lichten und Dunkeln einmal angenommen ist, so soll die Welt nicht aus ersterem allein, sondern aus beiden zusammen abgeleitet werden (v. 121). Diese beiden Elemente also einmal angenommen, so sind sie als die einzige, beharrliche Grundlage aller Erscheinungen zu betrachten. Sie sind in gleicher Masse vorhanden (v. 124); alle Dinge sind nur Mischungen von ihnen. Je mehr Feuer, Licht, desto mehr Seyn, Leben, Bewußtsein; je mehr Kaltes und Starres, desto mehr Leblosigkeit [6]). Je nach den Mischungsverhältnissen des Warmen und Kalten richtet sich die Vollkommenheit eines jeden Naturprodukts und so insbesondere die des Menschen, die Natur der Bestandtheile des Körpers ist im Menschen Ein und Dasselbe mit Dem in ihm, was denkt, wie im großen Ganzen Seyn und Denken ungeschieden sind, und auf die Art der Mischung des warmen und kalten Elements im Körper des Menschen, auf den Grad des Vorherrschens des erstern kommt es daher an, welchen Grad von Verstand er besitzt [7]). Diese Physik des Parmenides erinnert auffallend an diejenige des Heraklit, namentlich, sofern Parmenides das Naturleben

5) So auch Arist. Met. I, 5, 24 f.

6) Vgl. Arist. Met. I, 3, 19 f. D. L. IX, 21. Theophrast. de sensu 3 f. u. f. (s. Karsten p. 221 ff.).

7) v. 145 ff.: *ὡς γὰρ ἑκάςῳ ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων, τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέςηκεν· τὸ γὰρ αὐτό ἐςιν, ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισι κ. τ. λ.* Theophr. a. a. O.

aus einem Gegensatz von Ursachen und alle Lebendigkeit und Thätigkeit aus Licht und Wärme ableitet. Daß Parmenides die Schrift des Heraklit gekannt hat, geht aus mehreren Stellen seines Gedichts hervor, in welchen er gegen dessen Behauptungen streitet. Wenn er z. B. v. 45 ff. die Behauptung erwähnt und verwirft, daß Seyn und Nichtseyn identisch seien [8]), so hat er hier offenbar den Heraklit im Auge, der diese Behauptung aufgestellt hat [9]). Damit stimmt es ganz überein, daß er Heraklit's Physik bei seiner bloß hypothetisch vorgetragenen Darstellung der Gründe der Naturerscheinungen besonders berücksichtigt hat.

§ 17. Zeno.

1. Sein Leben.

Zeno, in Elea geboren, Schüler und Liebling (*παιδικά* Parm. 127) des Parmenides, war nach Plato (ebd.) 25 Jahre jünger, als dieser, also um das Jahr 495 v. Chr. geboren. Er kam 40 Jahre alt in Begleitung des Parmenides zu den Panathenäen nach Athen, wo er seine Schrift, eine vielleicht in dialogischer Form abgefaßte Abhandlung [1]), die Plato in seinem Parmenides nachgebildet haben könnte, vorlas [2]). Er scheint den größten Theil seines Lebens in Elea zugebracht zu haben D. L. IX, 28. Der Versuch, seine Vaterstadt von einem Tyrannen zu befreien, soll ihm das Leben gekostet haben. Der Hergang wird verschieden und sagenhaft erzählt; einstimmig aber wird die Standhaftigkeit gerühmt, mit der er seinen grausamen Tod ertragen haben soll [3]).

---

8) Bernays im Rhein. Mus. VII. 1850. S. 114: „Die Folgerung, welche wahrscheinlich Heraklit selbst ausgesprochen, nämlich *εἶναι καὶ μὴ εἶναι ταὐτὸν καὶ οὐ ταὐτόν*, greift schon Parmenides an v. 45 ff. ed. Karsten. — —: *ἄκριτα φῦλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμιςαι κ' οὐ ταὐτόν, πάντων τε παλίντροπός ἐςι κέλευθος*. Zweiköpfig, *δίκρανοι* (v. 47) werden die Herakliteer genannt wegen ihrer antinomischen Sätze, z. B. *εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν* Fr. 72 Schleierm. *φοροῦνται* v. 48 überträgt auf die Person der Herakliteer ihren Satz *πάντα φέρεσθαι*, dieselbe Anspielung, wie Plat. Theaet. 179, e. Die allerdeutlichste Anspielung aber enthalten die Worte *πάντων παλίντροπός ἐςι κέλευθος* coll. Heraklit Fr. 34 Schleierm.: *παλίντροπος ἁρμονία κόσμου*.

9) Fr. 72 bei Schleierm.: *ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, ἐσμέν τε καὶ οὐκ ἐσμέν*.

1) D. L. III, 48.

2) Plat. Parm. 127, c.

3) Diog. L. IX, 26. 27. Cic. Tusc. II, 22, 52: Zeno proponatur Eleates,

2. Seine Philosophie.

Zeno steht auf demselben philosophischen Standpunkt, wie Parmenides, und unterscheidet sich von ihm nur dadurch, daß er für die eleatische These, das Wechselnde und Mannigfaltige der Erscheinungswelt existire nicht, einen andern Beweis führt. Eine falsche Behauptung kann nämlich auf zweierlei Art widerlegt werden, entweder so, daß man das Gegentheil beweist, oder so, daß man die falsche Behauptung aus sich selbst widerlegt, d. h. ihr nachweist, daß sie mit innern Widersprüchen behaftet ist. Den erstern Weg schlug Parmenides ein, den andern Zeno, indem er nachwies, daß Vielheit und Bewegung etwas an sich Widersprechendes, folglich Undenkbares und Unmögliches seien. Er verfaßte, wie er bei Plato Parm. 128 sagt, seine Schrift in der Absicht, dem Parmenides zu Hülfe zu kommen, und nachzuweisen, daß diejenigen, welche das Eins des Parmenides lächerlich finden und verspotten, sich mit der Annahme eines Vielen in noch viel größere und lächerlichere Widersprüche verwickeln, als Parmenides mit seinem Eins. In der That verfolgen alle Beweise des Zeno den Zweck, die Vorstellung von einer Vielheit, Getheiltheit des Seienden u. s. f. aus sich selbst heraus zu widerlegen. Vorzüglich berühmt sind Zeno's Beweise gegen die Bewegung; sie lauten so:

a) Die Bewegung ist undenkbar, da des Bewegte immer vorher die Hälfte des Raums zurücklegen muß, ehe es zum Ziele gelangt, und so in's Unendliche fort, d. h. die Bewegung kann gar keinen Anfang gewinnen, da jeder Theil des Raums, den das Bewegte zu durchlaufen hat, wie klein er auch gesetzt werde, von Neuem eine Theilung in's Unendliche verstattet [4]). Bei diesem Beweise des Zeno ist jedoch die unendliche Theilbarkeit der Zeit übersehen. Der unendlich theilbare Raum wird von dem sich bewegenden Körper zurückgelegt, weil auch die Zeit, in welcher dieser Raum zurückgelegt wird,

---

qui perpessus est omnia potius, quam conscios delendae tyrannidis indicaret. Cic. N. D. III, 33, 82: Zenonem Eleae accepimus in tormentis necatum. Plut. adv. Colot. 32: *Ζήνων — τὴν γλῶτταν αὐτοῦ διατρώγων τῷ τυράννῳ προσέπτυσεν.*

4) Arist. Phys. VI, 9: *τέτταρές εἰσι λόγοι περὶ κινήσεως οἱ παρέχοντες δυσκολίας τοῖς λύουσι· πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος, περὶ οὗ διείλομεν ἐν τοῖς πρότερον λόγοις.* Simpl. fol. 236, b: *εἰ ἔςι κίνησις, ἀνάγκη τὸ κινούμενον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ ἄπειρα διεξιέναι· τοῦτο δὲ ἀδύνατον.*

unendlich theilbar ist, so daß auch auf das kleinste Raumtheilchen, das zurückgelegt wird, ein ebenso unendlich kleines Zeittheilchen kommt.

b) Der sogenannte Achilleus: das Langsamere, z. B. eine Schildkröte kann von dem Schnelleren, dem schnellfüßigen Achilleus nie eingeholt werden, denn der Verfolgende muß immer vorher da erst ankommen, von wo das Fliehende aufbrach. Der Vorsprung der Schildkröte wird zwar immer kleiner, aber ins Unendliche behält sie einen Vorsprung, da sie während jedes Zeittheils noch um etwas vorwärts kommt, während dessen der andere ihr nachzukommen sucht [5]).

c) Der sich bewegende Pfeil ruht oder seine Bewegung ist nur scheinbar, denn er ist in jedem Moment an einem bestimmten Ort und nur an diesem Ort; an einem bestimmten Orte aber wirklich und ausschließlich sein ist soviel als ruhen [6]).

Sämmtliche drei Beweise argumentiren aus der unendlichen Theilbarkeit von Raum und Zeit gegen die Möglichkeit von Ortsveränderung oder Bewegung, und geben somit eine polemische Begründung der These des Parmenides.

Verwandt sind die Beweise gegen die Vielheit. a) Wenn es Vieles gibt, so ergibt sich mit gleicher Folgerichtigkeit, daß es ohne Größe, und daß es unendlich groß ist, ein Widerspruch, der beweist, daß die Voraussetzung falsch ist, d. h. daß es keine Vielheit gibt. Gibt es nämlich eine Vielheit, so muß sie aus Einheiten bestehen. Theilt man sie aber wirklich in Einheiten, die nicht mehr Vielheit, sondern reine Einheit sind, so müssen diese Einheiten untheilbar sein, da, was sich theilen läßt, immer noch Vieles ist. Das Untheilbare aber hat keine Größe mehr, da bei aller Größe noch Theilung möglich ist, es ist so gut als nichts. Andrerseits: Wenn es Vieles gibt, so muß, wie aus dem letzten Satze des vorhergehenden Beweises hervorgeht, 1) Jedes der Vielen eine Größe haben, und 2) Jedes

---

5) Arist. Phys. VI, 9: *δεύτερος ὁ καλέμενος Ἀχιλλεύς· ἔςι δ' οὗτος, ὅτι τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέον ὑπὸ τοῦ ταχίςου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὥρμησε τὸ φεῦγον, ὥς' ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον.* Dieser Beweis ist eigentlich derselbe, wie der vorangehende: nur daß statt der Halbirung eine willkührliche Theilung des gegebenen Raums angenommen wird.

6) Arist. Phys. VI, 9: *τρίτος λόγος, ὅτι ἡ ὀϊςὸς φερομένη ἕςηκεν. συμβαίνει δὲ παρὰ* (in Folge) *τὸ λαμβάνειν, τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν* (sei aus einzelnen „Jetzt," Momenten, zusammengesetzt).

vom Andern durch eine Zwischengröße getrennt sein, da es sonst nichts für sich, sondern mit dem Andern identisch wäre. Nun aber muß das, was eine Größe von der andern trennt, selbst wieder eine Größe haben und von den zwei Größen, die es trennt, durch Zwischengrößen getrennt sein, von denen dann wieder Dasselbe gilt und so fort in's Unendliche; es schieben sich immer neue Größen zwischen die Größen hinein, die Größe findet kein Maaß und Ziel mehr, es ist Alles unmeßbar und unfaßbar groß. b) Wenn es viele Dinge gibt, so sind es ihrer nothwendig so viele, als sie sind, weder mehr noch weniger; die Zahl der vielen Dinge ist also eine bestimmte Zahl. Ebenso nothwendig ist aber auch die entgegenstehende Consequenz: Wenn es viele Dinge gibt, so sind (wie vorhin gezeigt wurde) zwischen allen immer wieder andere Dinge, zwischen diesen wieder andere u. s. f., das Viele ist also unendlich an Zahl [7]).

Gegen die unmittelbare und volle Wahrheit sinnlicher Empfindung und Wahrnehmung ist folgende Argumentation gerichtet: Wenn ein Scheffel Getreide beim Umfallen ein Geräusch gibt, so muß auch ein Korn oder ein Zehntausendtheil eines Korns beim Fallen ein Geräusch geben, dessen Stärke sich zu der Stärke des Geräusches des Scheffels gerade so verhält, wie sich die Größe des Korns oder Körnchens zur Größe des Scheffels verhält; kurz rauscht der Scheffel, so rauscht auch das Korn u. s. f.; rauscht das Korn nicht, so rauscht auch der Scheffel nicht [8]).

Verwandt mit den Beweisen für die unendliche Größe des Vielen ist Zeno's Argumentation gegen den Begriff des Raums: Wenn, wie man annimmt, alles Existirende irgendwo, d. h. in einem Ort ist, so muß auch der Ort, um zu existiren, irgendwo oder in einem Orte sein, dieser wieder in einem dritten, und sofort ins Unendliche; dieß aber ist unmöglich (entweder: weil mit diesem steten Fortgehen von Ort zu Ort sich der Widerspruch eines unendlich großen und doch wieder von einem dritten umschlossenen Raums ergäbe, oder: weil von einem unendlichen Raum, auf den man bei diesem Fortgehen käme, nicht mehr gesagt werden kann, daß etwas in ihm sei, daß er etwas umschließe); also ist es mit dem Raum nichts. Zeno will auch hier zeigen, daß die Sinnenwelt und sinnliche Vorstellung, weit entfernt etwas Festes und

7) Simpl. in Arist. Phys. 30.
8) Arist. Phys. VIII, 5. Simpl. ad h. l.

Haltbares zu geben, vielmehr das Gebiet des ἄπειρον sei, wo sich nichts fixiren läßt, sondern alle begriffliche Bestimmtheit in der hier herrschenden Relativität aller Beziehungen sich in nichts verflüchtigt [9]).

Für die Fortbildung des eleatischen Systems hat Zeno zwar mehr negative als positive Bedeutung, da er nur die polemische Seite desselben weiter entwickelte; aber in der Geschichte der Philosophie überhaupt nimmt Zeno eine um so wichtigere Stelle ein, er ist Urheber der Dialektik, der Untersuchung der Wahrheit der physikalischen Begriffe; der dogmatistische Charakter der ersten Periode der griechischen Philosophie geht mit ihm am entschiedensten zu Ende. Wie Zeno den Sophisten ihre Hauptwaffen gegen die hergebrachte Anschauungsweise geliefert, wie er auf Plato's dialektische Untersuchungen anregend eingewirkt hat, so ist er auch ein Vorgänger der Kantischen Kritik mit ihren Antinomien, die gleichfalls gegen die Objektivität der sinnlichen Erfahrung gerichtet sind.

Eine weniger erhebliche Stellung als Zeno nimmt sein Zeitgenosse Melissus aus Samos ein, Staatsmann und Feldherr seiner Vaterstadt, blühend um 444 v. Chr. Aus seiner in ungebundener Rede verfaßten Schrift περὶ τοῦ ὄντος hat uns Simplicius in seinem Commentar zur aristotelischen Physik bedeutende Bruchstücke erhalten, gesammelt von Brandis und Mullach. Plato setzt den Melissus dem Parmenides nach (Theät. 183), und Aristoteles wirft ihm, wie freilich auch dem Xenophanes, Mangel an dialectischer Bildung (ἄγροικος) Met. I, 5, 22 und logischer Schärfe (φορτικός) Phys. I, 2 vor. Deßungeachtet hat auch er die eleatische Lehre durch eigene Beweisführungen zu bekräftigen, ja selbst fortzubilden gesucht. Unter den ersten Gesichtspunkt fallen seine polemischen Beweisführungen gegen die Vorstellungen von einem Werden und einer Vielheit des Seyns. Aehnlich wie Parmenides sucht er zu zeigen, daß dem Seyn weder Entstehen noch Vergehen, weder Wachsen noch Abnahme, weder qualitative noch örtliche Veränderung, auch nicht Körperlichkeit zukomme, weil diese Mehrheit von Theilen voraussetze (Fr. 16). Die sinnlichen Wahrnehmungen, die uns eine Vielheit und Mannigfaltigkeit des Seyns vorspiegeln, täuschen uns; denn wäre all dieses Mannigfaltige wirklich, so müßte es sich als seiend uns darstellen, und nicht als in stetem Werden und steter Veränderung begriffen; nun aber erscheint uns das

9) Arist. Phys. IV, 3. Simpl. ad h. l.

Warme im Uebergang zum Kalten, das Harte zum Weichen, das Belebte zum Todten oder umgekehrt, wir sehen nie ein wahres, sondern immer nur ein scheinbares Seyn, ein Nichtmehrsein des Seienden, ein Seyn des vorher nicht Seienden, somit überall das Gegentheil des wahren Seyns (Fr. 17). Melissus scheint, wie aus seinen Fragmenten hervorgeht, die eleatische Lehre zunächst im Gegensatz gegen die jonische Physik entwickelt zu haben, und in der That hatte er, unter Joniern lebend, die allernächste Aufforderung, diejenige Seite des eleatischen Prinzips hervorzuheben, welche gegen die damals noch blühende jonische Naturphilosophie festzustellen war. Allein eben aus diesem seinem Verhältniß zu den jonischen Physikern scheint auch ein ihnen befreundetes Element seiner Lehre zu stammen. Als das Eigenthümliche seiner Lehre gibt nämlich Aristoteles die Behauptung an, das Eins sei unendlich (Met. I, 5, 20), was auch die Fragmente bestätigen; Melissus erklärt das Seiende für *ἄπειρον*, weil es weder Anfang noch Ende habe (Fr. 2); in dieser Unendlichkeit des Seienden fand er seine Einheit begründet, sofern es nicht zwei Unendliche zugleich oder neben einander geben könne. Diese Unendlichkeit des Seienden ist für Melissus, wie für Xenophanes, zugleich unendliche Stoffausdehnung (Arist. a. a. O.: *ἓν κατὰ ὕλην*), wogegen er die Möglichkeit eines leeren Raums, sofern damit ein Existiren des Nichtseienden gesetzt wäre, für undenkbar und daher das Unendliche wie Parmenides für untheilbar erklärte. Aus der Unmöglichkeit des leeren Raums folgerte er zugleich die Unmöglichkeit einer Bewegung des Seienden, da außer ihm kein Leeres ist, in welches es entweichen, und ebenso in ihm selbst keine Leerheit, keine Porosität, kraft welcher es sich in sich selbst zusammenziehen, an Dichtigkeit zunehmen und eben damit an Umfang abnehmen könnte (Fr. 5), — Sätze, welche insgesammt den Werth haben, daß sie dazu dienen, den eleatischen Begriff des Seienden als der gediegenen Grundsubstanz des erscheinenden Daseins, von welcher freilich zu diesem letztern kein Uebergang möglich ist, klar ins Licht zu setzen.

§ 18. Die Sophistik.

1. Wesen der Sophistik.

Auf einem ganz andern Standpunkt, als die ganze bisherige Philosophie steht die Sophistik. Es tritt mit ihr ein neues Prinzip

philosophischer Anschauung auf, das Prinzip der Subjectivität. Die bisherigen Philosophen waren von der stillschweigenden Voraussetzung ausgegangen, das subjective Bewußtsein sei durch die objektive Wirklichkeit bedingt und beherrscht; das Regulativ für unsere subjectiven Vorstellungen sei die Objectivität; sie hatten deßhalb ihr Prinzip in der objectiven Welt gesucht. Jetzt trat die entgegengesetzte Ansicht auf, die Dinge seien uns nur in unsrem subjectiven Vorstellen gegeben, das subjective Vorstellen sei das allein Maaßgebende, und daher auch allein Entscheidende, für jeden Einzelnen sei mithin dasjenige wahr, was ihm als wahr erscheine; eine objective, allgemeingültige Wahrheit gebe es nicht. Diesen Standpunkt des Subjectivismus hat die bisherige Philosophie allerdings vorbereitet: die heraklitische Lehre vom Fluß aller Dinge und die zerstörende Dialectik, die Zeno gegen die Erscheinungswelt geübt hatte, bot Waffen genug zur Bestreitung aller objectiven Wahrheit, weßwegen sich auch Protagoras an Heraklit, Gorgias an die Eleaten angeschlossen hat. Aber die Möglichkeit einer objectiven Wahrheit und Erkenntniß zu läugnen, so weit war Keiner der bisherigen Philosophen gegangen: Im Gegentheil: sie hatten alle ein objectives Prinzip der Wahrheit zu ergründen und aufzustellen gesucht. Bis zu jenem Extrem ist erst die Sophistik vorgeschritten.

Der Erste, der das Prinzip der Subjectivität ausgesprochen hat, war Protagoras. Er that es in dem berühmten Satze: „das Maaß aller Dinge ist der Mensch" (*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπός, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔςι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔςι* D. L. IX, 51. Plat. Theaet. 152, a. 160, d. 166, d. Cratyl. 385, e u. sonst). Dieser Satz hat nach Protagoras' eigener Auslegung folgenden Sinn: „die Dinge sind für mich so beschaffen, wie sie mir erscheinen, für einen Andern so, wie sie ihm erscheinen" (Theaet. 152, a. Crat. 386, a); alles Vorstellen beruht auf Eindrücken der Dinge auf das Individuum, diese Eindrücke sind aber so verschieden und wechselnd, wie die (in steter Veränderung und Bewegung begriffenen) Dinge und Individuen selbst es sind, und es gibt daher weder ein festes und bleibendes noch ein objectiv wahres und allgemeingültiges Erkennen, es gibt nur ein Vorstellen, nicht ein Wissen. Die nothwendige Consequenz dieser Ansicht war die praktische Folgerung, daß über jeden Gegenstand entgegengesetzte Behauptungen aufgestellt werden können, daß für und gegen Alles gesprochen werden könne — ein Satz, den

gleichfalls Protagoras zuerst aufgestellt haben soll (D. L. IX, 51.), und den fast alle Sophisten sich angeeignet haben. Diesen Grundsatz, daß es nichts Anundfürsichseiendes, kein *καθ' αὑτὸ ὂν* gebe, daß Alles nur Sache zufälliger Vorstellung und Meinung sei, haben die Sophisten auch auf das Gebiet des praktischen Lebens, auf Recht und Moral angewandt. Sie drücken ihn hier so aus: gut oder schlecht ist nichts an sich, *φύσει*, sondern nur durch Satzung oder willkürliche Uebereinkunft, *νόμῳ* [1]). Diese These, die Läugnung allgemeingültiger Urtheile und Werthbestimmungen im Gebiete des Sittlichen ist das gemeinsame Losungswort sämmtlicher Sophistenschulen, und für den ganzen Standpunkt der Sophistik am meisten charakteristisch. Nur ein anderer Ausdruck derselben Ansicht ist der Satz, der von dem Sophisten Thrasymachus im ersten Buche der platonischen Republik und von dem Politiker Kallikles in Plato's Gorgias aufgestellt und verfochten wird: das natürliche Recht (*τὸ φύσει δίκαιον*) sei das Recht des Stärkern, des *κρείττων*; wer in einem Staate, sei es durch Waffengewalt, sei es durch Redegewalt, die Macht habe, der gebe Gesetze nach seinem Nutzen, und was ein Machthabender auf solche Weise in seinem Interesse festgesetzt habe, das gelte in jedem Staate als gerecht; was dem Nutzen des Machthabenden zuwiderlaufe, als rechtswidrig [2]). Diese Ansicht der Sophisten von Recht und Gesetz hatte die Folge, daß sich die Meisten von ihnen, Gorgias an der Spitze, vorzugsweise auf die Redekunst warfen. Ist nämlich das Gute und Schlechte, das Gerechte und Ungerechte nur Sache willkührlicher Menschensatzung, so hat ein Jeder das Recht, diese Satzung durch Ueberredungskunst umzuändern. Daher bildeten die Sophisten die Redekunst besonders aus als *ἀντιλογικὴ τέχνη* [3]), als die Kunst, für und gegen jede Sache zu sprechen, und den schwächern Rechtsgrund zum stärkern zu machen, *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν* [4]).

---

1) Plat. Gorg. 482, e ff.: *τὸ δίκαιον οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.* Rep. II, 364, a: *ἀκολασία καὶ ἀδικία — δόξῃ μόνον καὶ νόμῳ αἰσχρόν.* de Leg. X, 889, e.

2) Plat. Gorg. 482 ff. 491. 492. — Rep. I. 338. 343.

3) Plat. Soph. 232. Rep. V. p. 454.

4) Aristot. Rhet. II, 24. p. 1402, a, 24. Aristoph. Nub. 882 sagt Strepsiades zu Sokrates: *ὅπως δὲ* (Phidippides) *ἐκείνω τὼ λόγω μαθήσεται, τὸν κρείττον, ὅστις ἐςὶ, καὶ τὸν ἥττονα, ὃς τἄδικα λέγων ἀνατρέπει τὸν κρείττονα· ἐὰν δὲ μή, τὸν γοῦν ἄδικον πάσῃ τέχνῃ.* Sokr.: *αὐτὸς μαθήσεται παρ' αὐτοῖν τοῖν λόγοιν.*

Aus diesem Allem geht hervor, daß es den meisten Sophisten nicht um Ergründung der Wahrheit, sondern um Erweckung des Scheins zu thun gewesen ist. Plato und Aristoteles definiren die Sophistik deßhalb als die Kunst, Schein zu erregen, als τέχνη φανταςική [5]), als Scheinweisheit, φαινομένη σοφία [6]). In der That beruhte auch die Stärke der meisten Sophisten nicht auf positivem Wissen, sondern auf der Fertigkeit zu reden. Das Reden über die Gegenstände war ihnen die Hauptsache. So rühmt sich Hippias bei Xenophon [7]), daß er über jeden Gegenstand jedesmal wieder etwas Neues zu sagen wisse; Gorgias erbietet sich bei Plato (Gorg. 447, c), jede Frage, die an ihn gestellt werden wolle; auf der Stelle und aus dem Stegreife zu beantworten [8]).

Daher haben sich die Sophisten auch, weil ihnen der wissenschaftliche Inhalt Nebensache war, in allen Sphären des Wissens, in allen Berufsarten herumgeworfen: ein Jeder nach seiner Individualität. Während Gorgias vorzugsweise Rhetorik trieb und Redner zu bilden sich anheischig machte (Meno 95, c. Gorg. 449, a), kündigte sich Protagoras als Lehrer praktischer Weisheit, als Tugendlehrer an (Prot. 317, b. 318, e), und auch viele andere Sophisten erwählten sich die Jugenderziehung, das παιδαγωγεῖν oder παιδεύειν ἀνθρώπυς, zu ihrer Berufsart, obwohl natürlich ihre neue Erziehungsmethode den Freunden alter Sitte sehr zuwider war und namentlich von Aristophanes in seinen Wolken als systematische Jugendverführung dargestellt wurde. Prodikus wandte sich grammatischen, namentlich synonymischen Untersuchungen zu; Hippias ertheilte Unterricht in den Naturwissenschaften, der Mathematik und Geschichte; andere Sophisten machten sich die Erklärung der alten Dichter zur Aufgabe; kurz es gab wenige Unterrichtsgegenstände, in denen sich die Sophisten nicht versucht hätten. Am geringsten sind die Leistungen der Sophisten in der Philosophie. Die Meisten von ihnen gaben sich mit den eigentlichen Problemen der Philosophie gar nicht ab; die Wenigsten, die es

---

Strepf.: ἐγὼ δ' ἀπέσομαι· τοῦτο γὰρ μέμνησ', ὅπως πρὸς πάντα τὰ δίκαι' ἀντιλέγειν δυνήσεται.

5) Plat. Soph. 236, c.

6) Arist. Met. IV, 2, 24. Elench. Soph. 1.

7) Mem. IV, 4, 6: πειρῶμαι καινόν τι λέγειν ἀεί.

8) Quint. XII, 11, 21: Gorgias quoque summae senectutis quaerere auditores, de quo quisque vellet, jubebat.

thaten, verfuhren dabei selbstständig. Im Ganzen huldigten Alle einem nihilistischen Skepticismus, der ihrem prinziplosen Treiben und ihrem willkührlichen Spiel mit philosophischen Begriffen am besten zusagte. Skeptisch verhielten sie sich besonders zur Volksreligion. Die Meisten bezweifelten, Viele läugneten die Volksgötter; der sophistisch gebildete Kritias, Einer der 30 Tyrannen, stellte den Götterglauben als eine Erfindung schlauer Staatsmänner dar [9].

In allen diesen Beziehungen, in ihrem ganzen Treiben haben die Sophisten die größte Aehnlichkeit mit den Encyklopädisten des vorigen Jahrhunderts: wie überhaupt jenes Zeitalter Athens der französischen Aufklärungsperiode entspricht. Auch die Encyklopädisten haben, wie die griechischen Sophisten, in religiöser und politischer Hinsicht eine aufklärerische Tendenz verfolgt und skeptische Ideen in Umlauf gesetzt; auch sie sind in allen Sphären des Wissens schriftstellerisch thätig gewesen, und haben durch diese Schriftstellerei zwar die Wissenschaft selbst wenig gefördert, wohl aber zur Verbreitung nützlicher Kenntnisse und zur Förderung formeller Bildung viel beigetragen.

2. Der Zusammenhang der Sophistik mit den Sitten- und Culturzuständen ihrer Zeit.

Daß jede Philosophie das Abbild ihrer Zeit ist, sieht man besonders an der Sophistik, sie ist die Philosophie des Zeitraums der Auflösung der althellenischen Lebensformen, der Geltendmachung des Prinzips der Subjectivität gegen das Objective und Allgemeine der Sitte und des Staates. Die Lehren der Sophisten sprachen, wie Plato mit Recht bemerkt (Rep. VI, 493, a), nur dieselben Grundsätze aus, die seit der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts das Verhalten der großen Mehrzahl in den bürgerlichen und geselligen Verhältnissen leiteten. Ist die Absolutheit des empirischen Subjects das theoretische Prinzip der Sophistik, so tritt uns dieses Prinzip in praktischer Anwendung als schrankenloses Streben nach individueller

9) Sext. Emp. adv. Math. IX, 54: *καὶ Κριτίας εἷς τῶν ἐν Ἀθήναις τυραννησάντων δοκεῖ ἐκ τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων ὑπάρχειν, φάμενος, ὅτι οἱ παλαιοὶ νομοθέται ἐπίσκοπόν τινα τῶν ἀνθρωπίνων κατορθωμάτων καὶ ἁμαρτημάτων ἔπλασαν τὸν θεὸν ὑπὲρ τοῦ μηδένα λάθρᾳ τὸν πλησίον ἀδικεῖν, εὐλαβέμενον τὴν ὑπὸ τῶν θεῶν τιμωρίαν.*

Berechtigung, Freiheit und Macht in allen Kreisen des damaligen, namentlich des athenischen Staats- und Privatlebens entgegen. Es war für Griechenland dasjenige Stadium seiner staatlichen und sittlichen Entwicklung herangekommen, in welchem die Interessen des Individuums nicht mehr dem allgemeinen Gesetz und Wohl schweigend sich unterordnen, sondern ihres Rechtes inne werden und nun dieses Recht in einseitiger, das Objective nicht mehr achtender Weise verfolgt wird. Es kam mehr und mehr dahin, daß der Einzelne sich gewöhnte, in seiner subjectiven Ansicht, in seinem persönlichen Vortheil den Maaßstab für sein Thun und Lassen, für sein Wollen und Wirken zu suchen. Das öffentliche Leben wurde zu einem Tummelplatz der Ehr- und Selbstsucht, des ungezügelten Strebens nach Einfluß und Macht; die politischen Parteikämpfe, die die griechischen Staaten während des peloponnesischen Kriegs erschütterten, zerstörten die Pietät und untergruben den gesetzlichen Sinn; Thucydides klagt mit tiefem Unwillen über die Verwirrung aller sittlichen Begriffe, die zu seiner Zeit eingerissen hatte [10]). Das Herkommen hatte seine Macht verloren; die jetzt nach Willkür gegebenen und umgeänderten Gesetze erschienen als eine bloße Uebereinkunft der herrschenden Gewalten, deren Beobachtung freies Belieben des Einzelnen sei, das sittliche Gefühl als Wirkung staatskluger Erziehung (Gorg. 483, e), der Glaube an die Götter als menschliche Erfindung zur Einschüchterung der freien Thatkraft, die Pietät als *νόμος* menschlichen Ursprungs, den jeder Andere durch Ueberredungskunst umzuändern berechtigt sei [11]): kurz, der protagoreische Satz, das Subject sei das Maaß aller Dinge, wurde praktisch aufs Treuste befolgt, so daß man sagen kann, die Sophistik habe nur die theoretische Formel gefunden für das praktische Leben und Treiben damaliger Zeit.

---

10) Thucyd. III, 82: *τὴν εὐωθυῖαν ἀξίωσιν* (Geltung) *τῶν ὀνομάτων ἀντήλλαξαν τῇ δικαιώσει* (nach ihrem Fürguthalten). *τόλμα μὲν γὰρ ἀλόγιςος ἀνδρία ἐνομίσθη, μέλλησις δὲ προμηθὴς δειλία εὐπρεπής, τὸ δὲ σῶφρον τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα.*

11) Aristoph. Nub. 1420 ff. Der Vater Strepsiades: *ἀλλ' οὐδαμοῦ νομίζεται τὸν πατέρα τοῦτο πάσχειν* (nämlich von seinem Sohn geschlagen zu werden). Sohn Phidippides: *οὔκουν ἀνὴρ ὁ τὸν νόμον θεὶς τοῦτον ἦν τὸ πρῶτον, ὥσπερ σὺ κἀγώ, καὶ λέγων ἔπειθε τοὺς παλαιούς; ἧττον τί δῆτ' ἔξεστι κἀμοὶ καινὸν αὖ τὸ λοιπὸν θεῖναι νόμον τοῖς υἱέσιν, τοὺς πατέρας ἀντιτύπτειν.*

3. Beurtheilung der Sophistik.

Nach ihrer sittlichen Seite kann das Urtheil über die Sophistik nur ungünstig lauten. Sie war nicht nur der Ausfluß und die Abspiegelung einer moralisch verfallenden Zeit, sondern sie hat auch ihrerseits hinwiederum zur Untergrabung der alten Sitte, zur Erschütterung der sittlichen und religiösen Ueberzeugungen mitgewirkt. Auch philosophisch kann die Bedeutung von Männern nicht hoch angeschlagen werden, welche grundsätzlich die Möglichkeit einer objectiven und allgemeingültigen Erkenntniß in Abrede zogen. Dagegen ist schon das nicht zu läugnen, daß sich die Sophisten in untergeordneten Zweigen der Wissenschaft Verdienste erworben haben. Prodikus z. B. hat durch seine Untersuchungen über den Unterschied sinnverwandter Wörter sich um Sprachforschung und Synonymik verdient gemacht; ein Verdienst, das auch Sokrates anerkannte, indem er seine Vorträge besuchte (Prot. 341, a. Men. 96, d) und ihm Schüler zuwies (Theaet. 151, b). Protagoras hat grammatische Untersuchungen über die Redetheile angestellt, D. L. IX, 53 f. Arist. Rhet. III, 5. Andere Sophisten haben sich mit der Erklärung alter Dichter abgegeben, und hiedurch die Sprachwissenschaft gefördert. Sophisten waren es, welche die ersten Lehrbücher der Rhetorik (τέχναι) geschrieben haben. Gorgias namentlich hat großen Einfluß auf die attische Beredsamkeit, selbst auf die attische Prosa ausgeübt. Im Styl des Thucydides z. B. ist die Nachahmung des gorgianischen Styls nicht zu verkennen. Auch Isokrates, der beste Stylist unter den griechischen Rednern, war Schüler des Gorgias. Ferner haben die Sophisten durch ihre Trug- und Fangschlüsse, die sie mit besonderem Interesse ausbildeten, den Grund zu der spätern formalen Logik gelegt. Sie nöthigten wenigstens ihre Gegner, den Formen des Denkens mehr Aufmerksamkeit als bisher zuzuwenden, weßwegen wir denn auch sogleich den Sokrates und einzelne sokratische Schulen mit logischen Untersuchungen beschäftigt sehen. Endlich haben viele Sophisten, wenn auch nicht zur Förderung der Wissenschaft, doch zur Verbreitung nützlicher Kenntnisse unter dem größern Publikum beigetragen. In keinem Fall darf man die ältern Sophisten, einen Gorgias und Protagoras, für so ganz lächerliche und alberne Figuren halten, als welche sie in Plato's geistreich ironischen Schilderungen erscheinen. Die große Bewunderung, die Beide in Athen gefunden

haben, wäre alsdann unbegreiflich. Dagegen waren spätere Sophisten, wie sie z. B. in Plato's Euthydemus geschildert werden, freche Schwätzer ohne allen wissenschaftlichen Ernst, die nur darauf ausgiengen, durch armselige Trugschlüsse Verwirrung in der Rede hervorzubringen. Zu Aristoteles' Zeit war die Sophistik gänzlich in Verachtung gerathen.

§ 19. Die berühmten Sophisten.

1. Protagoras.

Der Erste, der sich statt des Namens φιλόσοφος den Namen σοφιςής, d. h. Weisheitslehrer, beigelegt haben soll (Plat. Prot. 349, a), ist Protagoras aus Abdera. Er ist ums Jahr 480 v. Chr. geboren, und starb 70jährig ums Jahr 412 [1]). In seinen reiferen Jahren finden wir ihn zu Athen und in Sicilien, wo er Unterricht in der Redekunst ertheilte. Er soll sich durch diesen Unterricht, den er sich mit 100 Minen (4000 fl.) bezahlen ließ (Diog. L. IX, 52), mehr Geld erworben haben, als Phidias, Plat. Men. 91. Durch seine Redekunst rühmte er sich, den schwächern Grund zum stärkeren zu machen; er soll zuerst den Grundsatz aufgestellt haben, daß für und gegen Alles gesprochen, über jeden Gegenstand Entgegengesetztes ausgesagt werden könne, D. L. IX, 51. In Plato's Protagoras dagegen erscheint er nicht als Lehrer der Rhetorik, sondern (318, e) als Lehrer praktischer Weisheit, als Tugendlehrer, ἀρετῆς διδάσκαλος, der sich unter Anderem auch dazu erbietet, die Kunst guter Haus- und Staatsverwaltung zu lehren. Diese Erklärung nimmt sodann Sokrates zum Ausgangspunkt, um den Protagoras über das Wesen der Tugend, ihre Einheit und Lehrbarkeit auszufragen und da sich Protagoras bei der Beantwortung dieser Frage in Widersprüche verwickelt, so weist ihm Sokrates seine Prinziplosigkeit und seinen Mangel an wissen-

---

1) So Hermann de aetat. ph. jon. p. 17. Denn er starb 70jährig (Plat. Men. 91, e. Apollodor D. L. IX, 56; neunzigjährig D. L. IX, 55 ohne Quellenangabe), um Olymp. 92 = 412 v. Chr., s. Hermann Zeitschr. für Alterthumswiss. 1834. S. 365. Frey Quaest. Prot. p. 64. Ueber Protag. Lebenszeit auch Plat. Prot. 317, c — wo Protagoras sagt: von Jedem von Euch könnte ich καϑ' ἡλικίαν Vater seyn. Das Gespräch fällt ins Jahr 430. Ums Jahr 480 geboren, war Prot. damals 50jährig.

schaftlicher Methode nach. Wegen seines Buchs über die Götter, dessen Anfangsworte so lauteten: „von den Göttern kann ich nicht wissen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind: denn Vieles verhindert, das zu wissen, sowohl die Unklarheit des Gegenstandes als das kurze Leben des Menschen" (D. L. IX, 51), wurde Protagoras zu Athen der Gottlosigkeit angeklagt (IX, 54). Die Schrift wurde auf öffentlichem Markte verbrannt (IX, 52); er selbst aber entfloh, und soll im Schiffbruch den Tod gefunden haben (IX, 55. Sext. Emp. IX, 56). Nach den Zeugnissen der Alten kann ihm ein persönlich achtungswürdiger Charakter nicht abgesprochen werden. Die unsittlichen Consequenzen seiner Lehre zu ziehen, davor scheint ihn sittliche Scheu zurückgehalten zu haben. Mit Wärme erkennt er bei Plato an, daß die Tugend das Schönste sei (Prot. 349): daher sich auch Plato begnügt, ihm gänzliche Unklarheit über die Natur des Sittlichen vorzuwerfen, während er im Gorgias und im Philebus die jüngern Sophisten als grundsatzmäßige Vertheidiger der Unsittlichkeit auftreten läßt. Es werden dem Protagoras von den Alten zahlreiche Schriften zugeschrieben (D. L. IX, 55): nur über eine derselben, über diejenige, worin er seine Lehre vom Wissen und Nichtwissen entwickelt hat, haben wir nähere Kunde durch Plato's Theätet, wo sie ausgezogen und bestritten wird. Protagoras gieng in dieser Schrift von der heraklitischen Lehre aus, daß Alles in stetiger Bewegung begriffen sei, und indem er diese Ansicht nicht blos auf das wahrgenommene Object, sondern auch auf das wahrnehmende Subject anwandte (p. 156 f.), lehrte er, bei der ununterbrochenen Wandelung sowohl des wahrnehmenden Subjects als der wahrgenommenen Dinge sei keine objective, allgemeingültige Erkenntniß möglich, sondern nur subjectives Empfinden und Vorstellen des einzelnen Individuums, woraus er dann seine weitern Sätze ableitete, daß das subjective Bewußtsein Maaß alles Erkennens, daß „Alles (gleich) wahr" (D. L. IX, 51)[2]), daß Irrthum und Widerlegung unmöglich sei (D. L. IX, 53 *ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*), daß von Allem das Entgegengesetzte behauptet werden könne, Sätze, wegen deren Aristoteles die protagoreische Lehre der Läugnung des Satzes des Widerspruchs gleichstellt, Met. IV, 5.

2) Vgl. Arist. Met. IV, 5, 2: *τὰ δοκοῦντα πάντα καὶ φαινόμενα ἀληθῆ εἶναι.*

2. Gorgias.

Der berühmteste Sophist seiner Zeit, nächst Protagoras, war Gorgias. Geboren zu Leontium in Sicilien kam er während des peloponnesischen Kriegs 427 v. Chr. nach Athen, um die Sache seiner durch Syrakus bedrängten Vaterstadt zu führen Diod. Sic. XII, 53. [3]) Plat. Hipp. maj. 282, b. [4]). Durch die Neuheit und den poetischen Schwung seiner Redeweise machte er in Athen das größte Aufsehen; die athenische Jugend drängte sich voll Begeisterung zu seinen öffentlichen Vorträgen und in seinen Unterricht. Nach glücklich beendigtem Geschäft kehrte er wieder nach Sicilien zurück. Später dagegen finden wir ihn wiederholt in Athen, zuletzt in Thessalien, wo er unter der vornehmen Jugend viele Bewunderer fand (Men. 70, b), und sich durch Prunkreden in Privatversammlungen, sowie durch den Unterricht der Jugend viel Geld verdiente [5]). Seine prahlerische Ostentation, die sich auch in der Pracht seiner Kleidung zeigte, wird von Plato öfters verspottet, Gorg. 447, c. 449, c und sonst. Er starb in hohem Alter etwa gleichzeitig mit Sokrates.

Gorgias war mehr Rhetor, als Philosoph. Er hat zwar auch eine philosophische Schrift verfaßt unter dem Titel „vom Nichtseienden oder von der Natur" [6]), worin er, auf die Beweisführungen der Eleaten gestützt, zu zeigen suchte, daß überhaupt nichts sei, und daß, wenn etwas sei, es nicht erkennbar, wenn seiend und erkennbar, nicht

---

3) *ἦν τῶν ἀπεςαλμένων ἀρχιπρεσβευτὴς Γοργίας ὁ ῥήτωρ, δεινότητι λόγου πολὺ προέχων πάντων τῶν καθ' ἑαυτόν. οὗτος καὶ τέχνας ῥητορικὰς πρῶτος ἐξεῦρε, καὶ κατὰ τὴν σοφιςείαν τοσοῦτον τοὺς ἄλλους ὑπερέβαλεν, ὥςε μισθὸν λαμβάνειν παρὰ τῶν μαθητῶν μνᾶς ἑκατόν. οὗτος οὖν καταντήσας εἰς τὰς Ἀθήνας καὶ παραχθεὶς εἰς τὸν δῆμον διελέχθη τοῖς Ἀθηναίοις περὶ τῆς συμμαχίας, καὶ τῷ ξενίζοντι τῆς λέξεως ἐξέπληξε τοὺς Ἀθηναίους, ὄντας εὐφυεῖς καὶ φιλολόγους. πρῶτος γὰρ ἐχρήσατο τῆς λέξεως σχηματισμοῖς* (neue Redefiguren) *περιττοτέροις, ἀντιθέτοις καὶ ἰσοκώλοις καὶ παρίσοις καὶ ὁμοτελεύτοις καί τισιν ἑτέροις τοιούτοις, ἃ τότε μὲν διὰ τὸ ξένον τῆς κατασκευῆς ἀποδοχῆς ἠξιοῦτο, νῦν δὲ φαίνεται καταγέλαςον. τέλος πείσας τοὺς Ἀθηναίους συμμαχῆσαι τοῖς Λεοντίνοις, οὗτος μὲν θαυμασθεὶς ἐν ταῖς Ἀθήναις ἐπὶ τέχνῃ ῥητορικῇ τὴν εἰς Λεοντίνους ἐπάνοδον ἐποιήσατο.*

4) *Γοργίας ὁ Λεοντῖνος σοφιςὴς δεῦρο ἀφίκετο δημοσίᾳ οἴκοθεν πρεσβεύων, ὡς ἱκανώτατος ὢν Λεοντίνων τὰ κοινὰ πράττειν, καὶ ἔν τε τῷ δήμῳ ἔδοξεν ἄριςα εἰπεῖν, καὶ ἰδίᾳ ἐπιδείξεις* (Prunkreden, declamationes) *ποιούμενος καὶ συνὼν τοῖς νέοις χρήματα πολλὰ εἰργάσατο καὶ ἔλαβεν ἐκ τῆςδε τῆς πόλεως.*

5) Plin. H. N. XXXIII, 24. § 83: auream statuam Gorgias Leontinus Delphis in templo posuit sibi; tantus erat docendae artis oratoriae quaestus.

6) *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως.*

mittheilbar seyn würde [7]). Auszüge daraus gibt eine unter den Werken des Aristoteles auf uns gekommene Schrift [8]), sowie Sextus Empirikus adv. Math. VII, 65 ff.

Später scheint Gorgias diese dialectische Sophistik aufgegeben, und sich ganz auf die Rhetorik beschränkt zu haben. Namentlich bei Plato erscheint er nur als Lehrer der Redekunst. So wird im Meno 95, c von ihm gesagt, er verlache die übrigen Sophisten, wenn sie sich für Lehrer der Tugend ausgeben, und erbiete sich nur dazu, Fertigkeit der Rede mitzutheilen. Auch im Gorgias 449, a [9]) gibt er auf die Frage, was seine Kunst sei, zur Antwort: die Redekunst. In der That hat er das Verdienst, die Beredtsamkeit zu einer Kunst ausgebildet zu haben (Anm. 3). Seine Redekunst hatte das Eigenthümliche, daß sie der Prosa eine poetische Färbung zu geben suchte. Gorgias bewerkstelligte dieß theils durch Anwendung ungewöhnlicher und neugebildeter Worte, poetischer Bilder und Metaphern; theils durch die Anwendung gewisser Redefiguren, welche den Zweck hatten, der Prosa einen rhythmischen, symmetrischen, kunstmäßig abgemessenen Bau zu geben. Diese gorgianischen Redefiguren sind (Anm. 3) die Antithese (*ἀντίθετα*), die Gegeneinanderstellung paralleler Satzglieder (*πάρισα, ἰσόκωλα*), und die dem Reim sich annähernde Assonanz der Schlußsylben (*ὁμοιοτέλευτα*). Ein Nachbild dieses gorgianischen Redestyls ist Agathons Rede in Plato's Gastmahl, besonders gegen den Schluß hin, 196, b. 197, d [10]).

---

7) Sext. Emp. adv. Math. VII, 65: *ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ „περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως“ τρία κατὰ τὸ ἑξῆς κεφάλαια κατασκευάζει. ἓν μὲν γὰρ πρῶτον, ὅτι οὐδὲν ἔςι. δεύτερον, ὅτι εἰ καὶ ἔςιν, ἀκατάληπτον* (nicht erfaßbar) *ἀνθρώπῳ· τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοίγε ἀνερμήνευτον* (nicht mittheilbar) *τῷ πέλας.* Die Beweisführung ist meist den frühern Philosophen, zunächst dem Zeno entlehnt, und nicht viel werth.

8) Sie führt den Titel de Xenophane, Gorgia et Melisso.

9): *μᾶλλον δέ, ὦ Γοργία, αὐτὸς ἡμῖν εἰπέ, τίνα σε χρὴ καλεῖν ὡς τίνος ἐπιςήμονα τέχνης.* Gorgias: *τῆς ῥητορικῆς.* Sokr.: *οὐκοῦν καὶ ἄλλους σε φῶμεν δυνατὸν εἶναι ποιεῖν;* Gorgias: *ἐπαγγέλλομαί γε δὴ ταῦτα.* Diese Antwort des Gorgias ist der Ausgangspunkt des platonischen Gesprächs dieses Namens, in welchem sofort vom Verhältniß der Redekunst zur wahren Politik, und weiterhin von dem Verhältniß des Angenehmen zum Guten gehandelt wird, in der Absicht zu zeigen, daß Beide verschieden, daß subjective Annehmlichkeit und Willkür nicht das Gute sei, dieses vielmehr in etwas ganz Anderem, in Beherrschung des sinnlichen Begehrens und in Gerechtigkeit, bestehe.

10) p. 197, d: *ὁ ἔρως ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ πληροῖ,*

3. Prodikus [11]).

Der Tüchtigste und Achtbarste unter den Sophisten war Prodikus aus der Insel Keos. *Προδίκου σοφώτερος* sagte man sprichwörtlich, und auch Plato redet nicht ohne Achtung von ihm. Seine paränetischen Vorträge über ethische Materien, z. B. über die Wahl des Lebenswegs, über die äußern Güter und ihren Gebrauch, über Leben und Tod u. s. w. athmeten sittliches Gefühl; vorzüglich berühmt war im Alterthum sein „Herakles am Scheidewege" Xen. Mem. II, 1 [12]). Außerdem hat er sich durch seine Untersuchungen über den Unterschied sinnverwandter Wörter, seine *διαίρεσις τῶν ὀνομάτων*, um die Synonymik und Sprachwissenschaft verdient gemacht. In Plato's Gesprächen wird seiner synonymischen Unterscheidungen häufig Erwähnung gethan [13]).

4. Hippias.

Hippias von Elis war ein Polyhistor, der sich durch den Umfang seines Wissens (*πολυμαθὴς* heißt er bei Xen. Mem. IV, 4, 6) von den übrigen Sophisten unterschied, wenn er ihnen auch an Prunksucht und Prahlerei nichts nachgab. Als ein eitler und ruhmrediger Mann erscheint er auch in beiden angeblich platonischen Dialogen, in denen er das Wort führt [14]). Seine Studien und Unterrichtsvorträge bezogen sich hauptsächlich auf Mathematik, Physik, Astronomie [15]),

---

— *πραότητα μὲν πορίζων, ἀργιότητα δὲ ἐξορίζων· φιλόδωρος εὐμενείας, ἄδωρος δυσμενείας· ζηλωτὸς ἀμοίροις, κτητὸς εὐμοίροις· ἐπιμελὴς ἀγαθῶν, ἀμελὴς κακῶν· ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν λόγῳ κυβερνήτης, παραστάτης τε καὶ σωτὴρ ἄριστος* u. s. w.

11) Welker, Prodikus von Keos, Vorgänger des Sokrates, im N. Rhein. Mus. I, 4. 1833.

12) Sie wird auch in Plato's Symp. 177, b: *Ἡρακλέους ἐπαίνους ξυγγράφειν, ὥσπερ ὁ βέλτιστος Πρόδικος* erwähnt.

13) Prot. p. 358. 340. 341. Charm. p. 163. Lach. p. 197. Cratyl. p. 384. Thucydides bildete sich auch nach Prodikus Marcell. vit. Thuc. Spengel, art. script. p. 54 ff.

14) Beide Dialogen unächt. Der erste handelt über das Wesen des Schönen, das Hippias, von Sokrates befragt, nach vielen vergeblichen Versuchen nicht recht zu definiren weiß, weßhalb der Dialog resultatlos endigt. Der kleinere Hippias vertheidigt den Satz, daß der vorsätzlich Lügende besser sei, als der unvorsätzlich Lügende, und derjenige, der freiwillig ungerecht handelt, besser, als wer unfreiwillig so handelt, hat übrigens nur den Zweck, den prahlerischen Sophisten zu widerlegen und lächerlich zu machen.

15) Plat. Prot. 315, c. 318, e. Hipp. maj. 285, c. d.

auch auf Archäologie und Geschichte [16]). Durch die Vorlesungen, die er über jene Materien hielt, hat er wenigstens nützliche Kenntnisse unter dem größern Publikum verbreitet.

Zweiter Abschnitt.

Die Systeme des Begriffs.

---

§ 20. Uebergang auf Sokrates.

Das Recht und Verdienst der Sophistik bestand darin, daß sie das Prinzip der Subjectivität, des Selbstbewußtseins, der Freiheit aufgebracht, ihr Unrecht darin, daß sie die endliche oder empirische Subjectivität zum Prinzip gemacht, das zufällige Wollen und Vorstellen des Individuums auf den Thron gesetzt hat. Wohl tritt bei jedem Volke irgend einmal ein Zeitpunkt ein, wo die Reflexion erwacht, wo die Ueberlieferung, das Herkommen, das Positive ihre bisherige Auctorität und bindende Kraft verlieren, wo das Subject nach Gründen fragt, und die Forderung erhebt, daß, was es als bindend anerkennen soll, sich vor ihm als vernünftig ausweise. Diese Forderung ist allerdings berechtigt; dagegen kann andererseits von demjenigen, der sie erhebt, gefordert werden, daß er nicht seine Willkür, sein subjectives Meinen und Belieben zum Maaßstab macht. Dieß ist die Stellung des Sokrates zur Sophistik. Er hat zum Satze der Sophistik, der Mensch sei das Maaß aller Dinge, das Correctiv hinzugefügt, ja der Mensch, aber nicht der einzelne Mensch und seine zufällige Lust und Meinung, sondern der vernünftige oder allgemeine Mensch, d. h. der Mensch, der den rechten Begriff von der Sache, von den objectiven Eigenschaften und Verhältnissen der Dinge hat und durch diesen rechten Begriff sich in seinem Handeln leiten läßt. Damit war auf dem Boden der Subjectivität ein objectives Regulativ des Vorstellens und Thuns gewonnen. Was Sokrates im Gegensatz gegen

---

16) Hipp. maj. 285, d: Hippias hält, weil es die Leute am gernsten hören, Vorträge περὶ τῶν γενῶν τῶν τε ἡρώων καὶ τῶν ἀνθρώπων, καὶ τῶν κατοικίσεων, ὡς τὸ ἀρχαῖον ἐκτίσθησαν αἱ πόλεις, καὶ συλλήβδην πάσης τῆς ἀρχαιολογίας.

die Sophistik thun konnte, war dieß, zu bewirken, daß die denkende Reflexion, die, einmal erwacht, nicht mehr unterdrückt werden konnte, zu denselben Resultaten führte, zu welchen bisher der reflexionslose Glaube, der unbefangene Gehorsam gegen die Gesetze geführt hatte, daß der denkende Mensch aus freiem Bewußtsein und eigener Ueberzeugung ebenso urtheilen und handeln lernte, wie es sonst Leben und Sitte dem gewöhnlichen Menschen unbewußt eingab [17]).

§ 21. Sokrates.

1. Sein Leben und seine Persönlichkeit.

Sokrates ist Olymp. 77, 4 = 469 v. Chr. in Athen geboren. Sein Vater Sophroniskus war Bildhauer, seine Mutter Phänarete Hebamme, worauf Sokrates in Plato's Theätet p. 149 scherzhaft anspielt, indem er von sich sagt, er treibe dieselbe Kunst, wie seine Mutter, die geistige Hebammenkunst (Mäeutik [1]). Von seiner Jugend und Bildungsgeschichte ist wenig bekannt. Er soll anfangs die Kunst seines Vaters, die Bildhauerkunst, betrieben haben (D. L. II, 19); noch Pausanias, der Perieget, sah auf der Akropolis die Statuen dreier bekleideter Grazien, die Sokrates' Namen trugen [2]). Als seine Lehrer in der Philosophie werden Anaxagoras und Archelaus genannt [3]): allein diese Angabe verdient keinen Glauben. Er mag wohl mit philosophischen Männern Verkehr gehabt haben, z. B. mit Prodikus, aber daß er nicht aus einer eigentlichen Philosophenschule hervorgegangen, nicht förmlicher Schüler eines andern Philosophen gewesen ist, sondern

---

17) Vgl. Diog. Laërt. II, 68: (Aristipp) *ἐρωτηθεὶς ποτε, τί πλέον ἔχουσιν οἱ φιλόσοφοι, ἔφη· ἐὰν πάντες οἱ νόμοι ἀναιρεθῶσιν, ὁμοίως βιώσονται.* Derselbe V, 20: (Aristoteles) *ἐρωτηθεὶς, τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ τῆς φιλοσοφίας, ἔφη, τὸ ἀνεπιτάκτως* (ungeheißen) *ποιεῖν, ἅ τινες διὰ τὸν ἀπὸ τῶν νόμων φόβον ποιοῦσιν.*

1) Plat. Theaet. 149, a: *εἶτα οὐκ ἀκήκοας, ὡς ἐγώ εἰμι υἱὸς μαίας μάλα γενναίας, Φαιναρέτης;* Theät.: *ἤδη τοῦτό γε ἤκουσα.* Sokr.: *ἆρα καὶ, ὅτι ἐπιτηδεύω τὴν αὐτὴν τέχνην, ἀκήκοας;* Theät.: *οὐδαμῶς.* Sokr.: *ἀλλ' εὖ ἴσθι ὅτι.* Vergleichungspunkte: Daß auch eine Hebamme erst dann dieses Geschäft treibt, wenn sie nicht mehr gebiert; und daß die Hebamme richtig zu unterscheiden versteht, ob Jemand schwanger ist oder nicht; daß endlich auch er zum (geistigen) Gebären verhilft.

2) Paus. IX, 35, 7: *Σωκράτης τε ὁ Σωφρονίσκου πρὸ τῆς ἐς τὴν ἀκρόπολιν ἐσόδου Χαρίτων εἰργάσατο ἀγάλματα Ἀθηναίοις. καὶ ταῦτα μέν ἐςιν ὁμοίως ἅπαντα ἐν ἐσθῆτι* (wogegen die jüngeren Statuen dieser Göttinnen unbekleidet gebildet wurden).

3) D. L. II, 19. 23. 45.

seine philosophische Denkweise sich selbstständig gebildet hat, sagt er bei Xenophon selbst (Symp. 1, 5: ἡμᾶς ὁρᾷς αὐτουργούς τινας τῆς φιλοσοφίας ὄντας), und es folgt dieß auch aus der völligen Neuheit seiner philosophischen Richtung. Sonst wissen wir von seinen frühern Lebensjahren nichts Näheres, als daß er einige Feldzüge mitgemacht hat, auf denen er sich durch Unerschrockenheit und Ausdauer hervorthat, Plat. Symp. 219, e ff. Diog. L. II, 22 f. In den Schriften der Sokratiker erscheint er als ein schon älterer Mann, und aus diesen seinen spätern Lebensjahren ist das glänzende Charakterbild geschöpft, das von ihm überliefert worden ist. Alle seine Schüler sind darin einig, nie einen bessern und gerechteren Mann kennen gelernt zu haben, als den Sokrates (Xen. Mem. I, 1, 11. 2, 1. IV, 8, 10 f. Plat. Phaed. 118 u. s.); namentlich in Xenophons Memorabilien erscheint er als Muster der Frömmigkeit, Selbstbeherrschung, Uneigennützigkeit und Charakterfestigkeit. Mit diesen Vorzügen seines Innern stand sein unschönes Aeußere in seltsamem Contrast. Er hatte breite Schultern, einen hängenden Bauch, vorgequollene Augen, eine aufgestülpte Nase, großen Mund und dicke Lippen (Xen. Symp. V, 5 ff.), kurz den Ausdruck der Sinnlichkeit und einen gewissen Zug der Stupidität. Daher verglich man ihn mit den Silenen und Satyren (Xen. Symp. IV, 19. Plat. Symp. p. 215. 221): eine Parallele, die in mehr als Einer Beziehung zutrifft: denn Sokrates hatte nicht nur die Physiognomie der Silenen, sondern auch ihren Ausdruck der Lüsternheit und Verliebtheit, ihr spöttisches Wesen, ihr Bezauberndes im Umgang, ihren tiefen, über das rastlose Menschentreiben in großartiger Ruhe erhabenen Sinn. Ueberhaupt hatte die ganze Persönlichkeit des Sokrates etwas so Eigenthümliches, daß Plato von ihm sagen kann, ein Mensch Seinesgleichen sei noch nie dagewesen; ein Jeder der großen Männer heutiger Zeit lasse sich mit irgend einem großen Manne der Vergangenheit vergleichen, nur Sokrates nicht (Symp. 221, d). Von diesem Gesichtspunkt aus schildert er ihn auch im Gastmahl als ein unvergleichliches Original[4]), indem er namentlich die Contraste in seinem Wesen, seine ἀτοπία (Wunderlichkeit) Symp. 221, c. 215, a hervorhebt, z. B. den Contrast seines Aeußern mit seinem Innern, seines lüsternen silenenhaften Gesichtsausdrucks mit seiner fleckenlosen Seelenreinheit, seiner gemeinen, volksthümlichen Rede mit dem tiefen

4) Vgl. m. Dissert. über die Compos. des platonischen Gastmals. 1843.

ihr inwohnenden Sinn, seiner vorgeblichen Unwissenheit mit seiner versteckten Weisheit, seiner beständigen Verliebtheit mit seiner Verachtung körperlicher Schönheit. Sokrates erscheint in Plato's Gastmahl als ein Mann, der bei geselligen Veranlassungen auch ein starkes Maaß des Genusses nicht scheut, aber mitten im Genuß Herr seiner selbst bleibt Symp. 176, c. 214, a. 220, a; als alle andern Theilnehmer des Gelags müd und trunken in Schlaf gesunken sind, geht er allein nüchtern von dannen 223, d. Eben durch diese Eigenthümlichkeit oder *ἀτοπία* seines Wesens übte er auch auf Alle, die ihm nahe kamen, eine so besondere Anziehungskraft aus. Eine etwas räthselhafte Eigenthümlichkeit an ihm ist das *δαιμόνιον*, das er sich zuschrieb. Unter diesem Dämonion verstand er nicht, wie das spätere Alterthum geglaubt hat, ein persönliches Wesen, einen Genius, sondern ein inneres Orakel, eine innere Stimme, von der er unwillkürlich Ahnungen, Offenbarungen vernahm, deren Weisungen aber nie auf philosophische oder sittliche Dinge, sondern auf die praktische Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit einer vorzunehmenden Handlung, auf den guten oder schlimmen Erfolg eines Vorhabens, Unternehmens sich bezogen [5]).

Seinen Lebensberuf fand Sokrates in der moralischen und wissenschaftlichen Einwirkung auf Andere, besonders in der Bildung des heranwachsenden Geschlechts [6]). Wir finden ihn von früh bis spät damit beschäftigt, auf dem Markte, in den Gymnasien und Werkstätten sich mit Jünglingen und ältern Männern über Lebenszweck und Lebensberuf zu unterhalten. Den politischen Angelegenheiten und Staatsgeschäften hat er sich nie gewidmet, wahrscheinlich in der Ueberzeugung, daß die Wohlfahrt seiner Vaterstadt vor Allem von einer tüchtigen Erziehung der Jugend abhängig sei [7]). Sein Umgang mit dem heranwachsenden Geschlecht trug ganz die Form der griechischen Knabenliebe an sich; er selbst bezeichnet sich gern als einen eifrigen Erotiker. Dennoch finden wir nicht, daß dieser erotische Umgang von seinen Feinden sittlich verdächtigt worden wäre; Plato betont die Reinheit dieser Verhältnisse aufs Nachdrücklichste (Symp. p. 219, c); erst Jahrhunderte später hat boshafte Verläumdung sie angetastet (Luc. de dom. 4).

Daß aber die Wirksamkeit des Sokrates sonst mannigfachen An-

---

5) Vgl. des Verf. Geschichte der Philosophie im Umriß, S. 29.

6) Plat. Apol. 23, b ff. 28, b ff. Theaet. 150, c. Xen. Mem. I, 6, 14.

7) Mem. I, 6, 15. Vgl. Plat. Apol. p. 31.

stoß erregte und Mißdeutungen ausgesetzt war, läßt sich denken. Sie hatte äußerlich Aehnlichkeit mit dem Treiben der Sophisten. Seine Enthaltung von einem bestimmten praktischen Beruf, seine ausschließliche Beschäftigung mit der Jugendbildung, seine Manier, über Alles zu reflectiren, Alles zu critisiren, sein beständiges Bestreben, unklaren Vorstellungen entgegenzutreten, „die Leute ihres Nichtwissens zu überführen", besonders, wo er es mit Anmaßung und Eitelkeit verbunden sah, — Alles dieß warf auf ihn den Schein eines Sophisten. Für diese Mißdeutung zeugen namentlich die Wolken des Aristophanes, die Olymp. 89, 1 = 423 v. Chr. zum erstenmal aufgeführt worden sind, und in welchen Sokrates als Hauptrepräsentant der Sophistik, d. h. einer leeren, klügelnden, destructiven Scheinweisheit, sowie einer verderblichen neumodischen Erziehungsweise dargestellt ist. Auch das politische Verhalten des Sokrates mochte bei patriotisch Gesinnten Anstoß erregen. Er hatte sich von den Staatsangelegenheiten immer fern gehalten. Nur ein einzigesmal in seinem Leben hatte er ein öffentliches Amt bekleidet, als Prytane in dem Proceß der neun Feldherrn, die nach der Schlacht bei den Arginusen (406 v. Chr.) ungerechter Weise vor Gericht gestellt worden waren, war aber hiebei in Conflict mit dem gesetzwidrigen Verlangen des aufgeregten Volks gerathen [8]). Ferner hatte er seinen Widerwillen gegen manche demokratische Einrichtungen, sowie seine Vorliebe für strengere Verfassungsformen, wie die spartanische, nie verhehlt: eine politische Gesinnung, die unter seinen Schülern namentlich bei Plato und Xenophon sich weiter ausbildete. Endlich waren Männer, wie Kritias und Alcibiades, die dem athenischen Volk so viel Uebles zugefügt hatten, seine Schüler gewesen. Kein Wunder, wenn er denen, die ihm ferner standen, als ein schlechter Patriot erschien. Daß ein gewisses Vorurtheil gegen ihn verbreitet und tief gewurzelt gewesen seyn muß, sieht man auch daraus, daß Xenophon noch lange nach Sokrates' Tode es nöthig fand, eine Schrift zu seiner Vertheidigung zu verfassen. Diesem Vorurtheil gegen seine Gesinnung und seine Wirksamkeit ist denn Sokrates auch wirklich, 24 Jahre nach der ersten Aufführung der aristophanischen Wolken, zum Opfer gefallen. Als nach dem

---

8) Plut. Apol. 32, b. Xen. Mem. I, 1, 18. IV, 4, 2. Hellen. I, 7. Das aufgestiftete Volk, das für die Hinrichtung der Angeklagten war, wollte über Alle zusammen auf einmal abgestimmt wissen, was gesetzwidrig war. Die Angeklagten wurden verurtheilt und hingerichtet; das Volk bereute aber später seine Uebereilung.

Sturze der dreißig Oligarchen die demokratische Partei wieder an's Ruder gekommen war, glaubte sie, mit der frühern politischen Ordnung der Dinge auch die alte Sitte und Denkweise wiederherstellen, die sophistische Bildung, die nach ihrer Ansicht das Verderben über Athen gebracht hatte, ausrotten zu sollen [9]). Ein Ausfluß dieser Tendenz war die Anklage des Sokrates. Meletus [10]), ein Dichter, Lykon, ein Redner, und Anytus [11]), ein Demagog, zogen ihn vor das Volksgericht. Die Anklage gieng dahin, er glaube nicht an die Götter, an welche der Staat glaube, er führe neue dämonische Wesen (καινὰ δαιμόνια) ein, und verderbe die Jugend (D. L. II, 40. Xen. Mem. I, 1, 1. Plat. Apol. p. 24. 26). In dieser Fassung war die Anklage allerdings falsch, namentlich der Vorwurf, daß Sokrates die Staatsgötter nicht verehre, völlig grundlos, aber bei den Richtern überwog die allgemeine Vorstellung von der Verderblichkeit des sokra-

---

9) Ein analoger Fall hundert Jahre später, wo ebenfalls eine demokratische Reaktion gegen die von Demetrius Phalereus begünstigten Philosophen stattfand, s. Zumpt Philosophenschulen S. 17.

10) C. Fr. Hermann, disputatio de Socratis accusatoribus, im Göttinger Lectionskat. für das Wintersemester 1844/45. 17 S. Meletus war nach Plat. Eutyphr. c. 1 ein junger und noch unbekannter Mann, νέος καὶ ἀγνώς. Meletus wird von Alten „Dichter" (ποιητής) genannt, und es heißt z. B. in Plato's Apologie p. 23 e: Meletos habe den Sokrates angeklagt ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος. Und es gab allerdings einen berühmten Tragiker dieses Namens. Die Alten identifiziren ihn mit dem Ankläger des Sokrates. Hermann zeigt, daß dieß unmöglich sei. Denn nach den Schol. in Plat. Apol. p. 18 ist dieser Tragiker Meletus schon in den ums Jahr 424 aufgeführten Γεωργοὶ des Aristophanes verspottet worden: während der Ankläger des Sokrates (399) nach Plato ein junger und unbekannter Mann war. Hermann vermuthet schließlich, der Tragiker Meletus sei der Vater des Anklägers des Sokrates gewesen.

11) Sein Vater Anthemion war nach Plat. Men. 90 A ein ἀνὴρ πλούσιος καὶ σοφός, ὃς ἐγένετο πλούσιος οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ τῇ αὑτοῦ σοφίᾳ κτησάμενος καὶ ἐπιμελείᾳ. Er selbst war — nach Schol. in Plat. Apol. p. 893, a, 4: πλούσιος ἐκ βυρσοδεψικῆς (Gerberei): d. h. er unterhielt Sclaven, die dieses Handwerk trieben, C. Fr. Hermann, Gr. Priv. Alterth. § 42. not. 10. Er wurde, wie Xenoph. Apol. § 29 sagt, von den Athenern der ersten Ehrenstellen (τῶν μεγίστων) gewürdigt. Plat. Men. 90, b: αἱροῦνται αὐτὸν ἐπὶ τὰς μεγίστας ἀρχάς. Nach Diod. XIII, 64 wurde er mit 30 Schiffen nach Pylos abgeschickt, um die Stadt zu entsetzen. Angeklagt wegen angeblichen Verraths von Pylos bestach er die Richter, Arist. ap. Harpocr. v. δικάζων. Plut. Coriol. 14. Lys. adv. Agorat. § 78 erscheint er als στρατηγῶν ἐπὶ Φυλῆν. Er war neben Thrasybul vorzüglich thätig für die Wiederherstellung der Demokratie.

tischen Wirkens: wozu noch politischer Parteihaß kam, da die Ankläger sowohl als die Richter der wieder an's Ruder gekommenen demokratischen Partei angehörten. Anytus namentlich [12]) war Einer der Verbannten gewesen, die mit Thrasybul zurückgekehrt waren, und die Herrschaft der Dreißig gestürzt hatten. Sokrates vertheidigte sich mit dem Stolze der Unschuld, er wurde aber, obwohl nur mit einer Mehrheit von wenigen Stimmen für schuldig erkannt [13]). Doch hätte er auch jetzt noch der von seinen Anklägern beantragten Todesstrafe entgehen können, wenn er sich dem Urtheil des Volksgerichts unterworfen und eine andere Strafe gegen sich beantragt hätte. Als er jedoch statt dessen die Ueberzeugung aussprach, öffentliche Speisung im Prytaneum verdient zu haben (Plat. Apol. 36, d), erbitterte dieser Trotz die Richter so sehr, daß er mit einer weit größern Stimmenmehrheit zum Tode verurtheilt wurde [14]). Er trank, die Flucht verschmähend, nach dreißigtägigem Aufenthalt im Gefängniß den Schierlingsbecher, im 72sten Lebensjahr, im Jahr 399 v. Chr. Sein Tod verklärte ihn in den Augen seiner Schüler vollends zu jenem urbildlichen Charakter, als welchen ihn besonders Plato aufgefaßt und verherrlicht hat [15]).

---

12) Er war der Hauptankläger und wird auch in der Apologie Plato's so behandelt (p. 18. 29. 36); Meletus lieh nur seinen Namen zur Anklage.

13) Plat. Apol. 36, a: *εἰ τρεῖς μόναι μετέπεσον τῶν ψήφων, ἀποπεφεύγη ἄν.*

14) Dieser Richterspruch ist im Alterthum und in der neuern Zeit verschieden beurtheilt worden. Der ältere Cato urtheilte, *τὸν Σωκράτη λάλον καὶ βίαιον γενόμενον ἐπιχειρεῖν, ᾧ τρόπῳ δυνατὸν ἦν, τυραννεῖν τῆς πατρίδος, καταλύοντα τὰ ἔθη καὶ πρὸς ἐναντίας τοῖς νόμοις δόξας ἕλκοντα καὶ μεθιστάντα τοὺς πολίτας*, Plut. Cat. maj. 23. Ebenso von den Neueren Forchhammer, die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär 1837. Gegen ihn **Limburg-Brouwer**, Apologia Socratis contra Meliti redivivi calumniam, Gröningen 1838. Bendixen, Vermuthungen über die Tendenz des revolutionären Sokrates 1839. Heinsius, Sokrates nach dem Grade seiner Schuld 1839.

15) Die Ankläger des Sokrates sollen bald nach dessen Tod, Olymp. 95, gestraft, Meletos sogar getödtet worden seyn. Dieß läugnen Forchhammer S. 66 und Grote, Bd. VIII, p. 675. Die Tradition vertheidigt Hermann de Socr. accus. p. 8. Forchhamer urgirt Xenophons Stillschweigen: mit Recht: Xenophon hätte sich gewiß zu Sokrates Gunsten und Rechtfertigung auf diesen Akt der Reue berufen. Hermann beruft sich auf Isocr. Permut. § 19: *οἶμαι δ' ὑμᾶς οὐκ ἀγνοεῖν, ὅτι τῇ πόλει πολλάκις οὕτως ἤδη μετεμέλησε τῶν κρίσεων τῶν μετ' ὀργῆς καὶ μὴ μετ' ἐλέγχου γενομένων, ὥσθ' οὐ πολὺν χρόνον διαλιποῦσα παρὰ μὲν τῶν ἐξαπατησάντων δίκην λαβεῖν ἐπεθύμησε, τοὺς δὲ διαβληθέντας ἡδέως ἂν εἶδεν ἄμεινον ἢ πρότερον*

2. Die Philosophie des Sokrates.

a) Die Art seines Philosophirens.

Eine Darstellung der Philosophie des Sokrates hat deßhalb große Schwierigkeiten, weil sein ganzes Philosophiren conversatorisch war. Er hatte kein philosophisches System, das er in fortlaufenden Vorträgen entwickelt hätte (Plat. Apol. 33, a. b). Ja es war ihm überhaupt nicht um Mittheilung einer Doctrin zu thun, sondern um Erziehung des Subjects zur Klarheit des Denkens und Tüchtigkeit des Handelns, um Weckung des Wissenstriebs, um Anregung zur Selbsterkenntniß, um Anleitung zu vernünftiger Selbstbestimmung in allen Verhältnissen des Lebens. Diesen Zweck hatte seine Mäeutik (Theaet. p. 149), sein beständiges Prüfen und Ausfragen (ἐξετάζειν Apol. 22, e. 23, c), sein Bestreben, die Leute des Nichtwissens zu überführen. Jeder Gesprächsstoff, auch der zufälligste und unbedeutendste, genügte ihm zu diesem Zweck der Erziehung und Bildung. Eine zusammenhängende Lehre des Sokrates ist uns daher nicht überliefert worden; was seine Schüler Xenophon und Aeschines aufgezeichnet haben, sind zufällig mit angehörte Gespräche, die nur als Beispiele seiner Lehrweise dienen können. Tiefer und lebendiger hat zwar Plato seinen Lehrer aufgefaßt; aber das Bild, das er von ihm in seinen Hauptwerken entwirft, soll gar kein historisches sein, und kann auch nicht dafür angesehen werden. Als Hauptquelle der sokratischen Lehre muß daher Xenophon zu Grund gelegt werden; Plato kann nur dazu dienen, ihn zu ergänzen und den philosophischen Sinn von sokratischen Behauptungen aufzuschließen, welche Xenophon zwar treu berichtet, aber nicht tief genug aufgefaßt hat.

πράττοντας. Nach Diog. II, 43: Μελήτου δὲ θάνατον κατέγνωσαν ist Meletus gerichtlich verurtheilt worden; dasselbe gibt Themistius an Orat. XX, p. 293; Diodor dagegen berichtet XIV, 37: ὁ δῆμος μετεμελήθη· διόπερ τοὺς κατηγορήσαντας δι' ὀργῆς εἶχε καὶ τέλος ἀκρίτους ἀπέκτεινεν. Suid. Μέλητος: κατελιθώθη ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων. Dasselbe bei August. C. D. VIII, 3. Plut. de invid. 6: Die Ankläger des Sokrates wurden später von ihren Mitbürgern so gehaßt, daß Niemand Feuer bei ihnen anzündete, Niemand ihnen auf eine Frage Antwort gab: bis sie sich erhängten, weil sie diesen Haß nicht ertragen konnten. Ueber Polykrates Rede gegen Sokrates s. Sauppe, fragm. Orat. gr. p. 222. Hermann de Socr. acc. p. 15 f. Ueber Lysias Vertheidigungsrede oder -Reden s. Sauppe a. a. O. S. 203. Hermann a. a. O. S. 16.

b) Die Richtung des sokratischen Philosophirens.

Der Gegenstand der bisherigen Speculation war fast ausschließlich die Natur gewesen. Von dieser Richtung des Philosophirens kehrte sich Sokrates vollständig ab, indem er, sogar unter Geringschätzung der Naturforschung und Mathematik [16]), „das Menschliche" (Xen. Mem. I, 1, 16), das Subject, nicht das Object, für Dasjenige erklärte, womit die Philosophie zu thun habe. Nicht die Dinge außer uns, deren Wesen schlechthin zu ergründen unmöglich ist [17]), zu erkennen ist die Aufgabe des Wissens, sondern das Wissen ist um des Menschen willen da; nicht Alles zu wissen ist Zweck, sondern Das recht zu wissen, was man wissen kann, und alles Dasjenige zu wissen, was man wissen muß, um, wie es dem Menschen gebührt, in allen Sphären des Lebens zu Hause zu sein und vernünftig handeln zu können [18]). Als das einzige würdige Ziel der Philosophie erschien ihm daher die Erhebung des Menschen zur Klarheit des Wissens, und als der einzige Gegenstand desselben das menschliche Leben mit all seinen Verhältnissen, Aufgaben und Verpflichtungen, die Erkenntniß des für den Menschen Nützlichen, Guten und Erstrebenswerthen, die Erkenntniß wahrhaft menschlicher Glückseligkeit und Tugend, kurz die Erkenntniß des Ethischen, Praktischen. Alles andere Wissen erklärte er in dem Maaße für geringfügig und werthlos, als es keine Beziehung zum praktischen Leben habe. Daher ist die positive Philosophie des Sokrates ihrem Inhalte nach ausschließlich ethischer Natur [19]); er hat zwar nicht blos mit dieser praktischen Tendenz, welche er der Philosophie gab und um der willen die Begründung

---

16) Verachtung der Natur-Philosophie Xen. Mem. I, 1, 11. Die Mathematik will er nur gelten lassen zur praktischen Anwendung IV, 7, 2.

17) Mem. IV, 7, 6. I, 1, 13 f., wo der Beweis hauptsächlich aus dem absoluten Widerspruch geführt wird, in welchem sich alle bisherigen philosophischen Versuche zur Erklärung der objectiven Welt unter einander befinden.

18) Mem. I, 1, 16. IV, 7, 2—10.

19) Arist. Met. I, 6, 3: *Σωκράτους περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένυ, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τέτοις τό καθόλυ ζητῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν πρώτυ ἐπιςήσαντος τὴν διάνοιαν* —; ebenso XIII, 4, 4. de part. anim. I, 1. p. 642, a, 29: *ἐπὶ Σωκράτους τὸ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε, πρὸς δὲ τὴν χρήσιμον ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλιναν οἱ φιλοσοφοῦντες.* Cic. Tusc. V, 4: Socrates primus philosophiam devocavit e coelo, et in urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit, et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere. Xen. Mem. I, 1, 12.

der Ethik bei den Alten als sein eigenthümliches Verdienst bezeichnet zu werden pflegt [20]), eine neue Bahn eingeschlagen, er ist vielmehr auch der Urheber der Erkenntnißlehre, da er zuerst eine Methode, um zu einem klaren und wohlbegründeten Wissen zu gelangen, gesucht und aufgestellt hat; aber der Gegenstand dieses klaren und wohlbegründeten Wissens war ihm doch nur das Praktischmenschliche [21]), da die Erkenntniß des Universums ihm theils als unerreichbar, theils als unfruchtbar erschien.

c) Prinzip der sokratischen Philosophie.

Einig war Sokrates mit den Sophisten in seinem skeptischen Verhalten gegen theoretische Erkenntniß der Natur, in dem ausschließlichen Werth, den er auf Bildung des Subjects zum Leben legte. Aber im reinen Gegensatze zu ihnen stand er dadurch, daß sich aus der Richtung seines Philosophirens nicht eine alles Objective und Allgemeine leugnende subjective Willkür, nicht eine Auflösung alles und jedes Erkennens in subjective Vorstellung, aller sittlichen Grundsätze in subjectives Belieben und subjective Lust, sondern gerade das Gegentheil von all Dem ergab. Sein Prinzip ist nicht Zerstörung, sondern Realisirung des Wissens, nicht Vernichtung, sondern Verständniß des Objectiven, nicht Unbedingtheit des subjectiven Meinens und Begehrens, sondern die Forderung, daß alles Vorstellen und Thun sich als sachgemäß ausweisen, und das Subject selbst im Stande sein müsse, über diese Sachgemäßheit seines Vorstellens und Thuns Rechenschaft zu geben. Alles Vorstellen hat nach Sokrates nur Werth, sofern es zu einem klaren und wohlbegründeten Wissen von der Sache erhoben, alles Thun nur, sofern es aus einem solchen Wissen hervorgegangen, Product und Ausdruck desselben ist; das Subject soll über nichts abschließen, über nichts entscheiden, mit nichts sich zu thun machen, bevor es weiß, was die Sache ist, um was es sich bei der Sache handelt, bevor es seiner selbst gewiß ist, daß es diese Kenntniß der Sache wirklich hat. Zwischen sich selbst und seine

---

20) D. L. III, 56: *τῆς φιλοσοφίας ὁ λόγος πρότερον μὲν ἦν μονοειδὴς ὡς ὁ φυσικός, δεύτερον δὲ Σωκράτης προσέθηκε τὸν ἠθικόν, τρίτον δὲ Πλάτων τὸν διαλεκτικόν, καὶ ἐτελεσιούργησε τὴν φιλοσοφίαν.* I, 14: *Σωκράτης ὁ τὴν ἠθικὴν εἰσαγαγών.* II, 21. Cic. Tusc. III, 4: **a Socrate haec omnis, quae est de vita et moribus, philosophia manavit.**

21) s. die aristotelischen Stellen in Anm. 19.

Meinungen und Entschließungen muß das Subject die Idee des klaren und wohlbegründeten Wissens stellen; es darf nicht urtheilen und beschließen, bis sein Vorstellen dieser Idee adäquat, bis es ein klares und seiner Begründung sich bewußtes Erkennen geworden ist; der Mensch ist von Natur ein vernünftiges, zum Wissen befähigtes Wesen, und es ist daher ein Widerspruch, ohne Wissen etwas zu meinen oder zu behaupten, der Erfolg alles Handelns hängt von der Einsicht in das Was und Wie des Handelns ab, und es ist daher unvernünftig, ohne Wissen zu leben und zu handeln [22]). Das Mittel nun, durch welches das Subject zu einem klaren und wohlbegründeten Wissen gelangen kann, ist nach Sokrates das begriffliche Erkennen der Dinge und ihrer Eigenschaften. Das Subject darf sich nicht mit allgemeinen, unbestimmten, gedankenlosen Vorstellungen über die Dinge und ihre Eigenschaften begnügen, es darf nicht unklar und grundlos denken und urtheilen; es muß vielmehr wissen, was jedes Ding oder jede Eigenschaft, die man einem Ding beilegt, ist; erst wenn es weiß, was dieses oder jenes Ding ist, kann es daran gehen, etwas über dasselbe aussagen oder sich practisch mit ihm zu thun machen zu wollen; erst wenn es weiß, was diese oder jene Eigenschaft ist, kann es daran gehen, dieselbe einem Ding beizulegen, und so ein Urtheil über dasselbe zu fällen. Wem das Was der Dinge nicht begrifflich klar ist, der muß nothwendig sich oder Andere täuschen mit verfehlten und verworrenen Vorstellungen von denselben (Xen. Mem. IV, 6, 1). Z. B. nur, wer einen klaren Begriff davon hat, was in den verschiedenen Gebieten des Lebens gut ist, kann einer Person oder Sache das Prädicat des Guten beilegen, ohne fehlzugehen (IV, 6, 13. f.); nur wer das Wesen und die Eigenschaften der Dinge sich zu begrifflicher Einsicht bringt, ist davor bewahrt, die verschiedenartigsten Dinge wegen einzelner Aehnlichkeiten für identisch (IV, 7, 6. 7.) oder identische Dinge wegen scheinbarer Differenzen für verschieden zu halten (III, 8, 5. 6.); nur wer weiß, was eine Sache oder Eigenschaft ist, ist davor sicher, zufällige oder äußerliche Merkmale der Dinge für die Hauptsache zu nehmen (IV, 2, 37 ff.) [23]), Eigenschaften, welche die Dinge nur unter ge-

---

22) Mem. III, 9, 6. I, 1, 9. III, 9, 5. III, 6. 7.

23) Mehr Beispiele als Xenophon bieten die sokratischen Dialoge Plato's, Laches, Lysis, Charmides, Protagoras.

wissen Umständen und Einschränkungen (nur relativ) haben (IV, 6, 8. f. III, 8, 7.), ihnen unbedingt (absolut) beizulegen, und damit besonders über Werth oder Unwerth der Dinge sowohl theoretisch als practisch fehlzugehen (IV, 2, 31—36.). Wer aber die Begriffe von Demjenigen, womit er zu thun hat, kennt, der weiß, wie er mit Allem daran ist; die begriffliche Erkenntniß macht die Dinge dem Menschen klar, und gibt ihm die Möglichkeit, über die Dinge wohlbegründete Urtheile zu fällen, d. h. ihnen Eigenschaften beizulegen, die ihnen wirklich zukommen, oder deren Zutreffen er beweisen kann, indem er den Begriff des Dings und den der Eigenschaft mit einander zusammenhält und aus ihrer Vergleichung das Resultat zieht, daß sie mit einander wirklich congruiren (IV, 6, 13 f.). Diesen Gesichtspunkt des Strebens nach begrifflicher Einsicht hält Sokrates überall, in seinen Unterredungen, wie in seinen eigenen Ausführungen fest; überall drang er darauf, daß man sagen könne, was dieses oder jenes Ding ist, welcher Art oder Gattung es angehöre, in welchem Umfang und warum ihm dieses oder jenes Prädikat beizulegen sei [24]). Es ist die ächt griechische Klarheit des Denkens und Besonnenheit des Urtheils, die Sokrates mit dieser seiner Forderung begrifflicher Einsicht der sophistischen Verwirrung der Begriffe, sowie aller Unreife und Geistesträgheit, aller Einbildung und Anmaßung gegenüberstellt (IV, 1.); nicht Worte und Redensarten, nicht unbegriffene überlieferte Meinungen und unverstanden zusammengeraffte Kenntnisse, sondern die begrifflich entwickelte Einsicht in die Dinge und die Verhältnisse der Dinge sind es, was nach ihm den Menschen weise, tüchtig und glücklich macht (IV, 2.).

In das Aufsuchen der Begriffe (*ζητεῖν τὸ καθόλϐ*) oder in die Erfindung der Definition (*ὁρίζεσθαι*) des Was der Dinge setzt auch Aristoteles das philosophische Verdienst des Sokrates [25]). Die platonische Ideenlehre ist, wie Aristoteles gleichfalls bemerkt, eben aus diesem sokratischen Suchen der Begriffe hervorgegangen. Denn das

24) Mem. IV, 6, 1: *σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδέποτ᾽ ἔληγε.* 5, 11: das Streben des Menschen muß sein, *ἔργῳ καὶ λόγῳ διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι;* ib. 12: *ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τϐ συνιόντας κοινῇ βϐλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα.* III, 8, 1—3.

25) Met. I, 6, 3, s. Anm. 19. XIII, 4, 8: *δύο γάρ ἐςιν, ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τε ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐςιν ἄμφω περὶ τὴν ἀρχὴν ἐπιςήμης.* XIII, 9, 35: *τοῦτο* (die platonische Ideenlehre) *ἐκίνησε Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμούς.*

Was oder das begriffliche Wesen der Dinge, in dessen Erkenntniß nach Sokrates das Wissen besteht, ist eben die platonische Idee, nur mit dem Unterschied, daß Plato seine Ideen als für sich existirende Substanzen von den Einzeldingen trennte, was Sokrates nicht gethan hat [26]).

d) Die sokratische Methode.

Die Methode, deren sich Sokrates zu seinen Beweisführungen vorzüglich bediente, und als deren Urheber ihn Aristoteles bezeichnet, war die Induction, *ἐπαγωγή* (Anm. 25.). Induction ist die Ableitung einer allgemeinen Wahrheit aus einer gewissen Anzahl gleichartiger Einzeldinge oder Einzelfälle. Eine Induction ist es, wenn wir bei der Frage, was eine Sache ihrem allgemeinen Begriffe nach sei (z. B. was Schönheit oder Güte in abstracto sei), den Weg gehen, daß an mehreren einzelnen Fällen (in concreto) nachgewiesen wird, was man unter ihr versteht, und wenn wir nun hieraus schließen, daß in Demjenigen, was sich hier in mehreren einzelnen Fällen als Begriff der Sache ergab, der Begriff derselben überhaupt oder für alle Fälle, kurz ihr allgemeiner Begriff bestehe (Mem. III, 8, 5. 7.); die Induction dient hier dazu, den Begriff einer Sache, eines Dings oder einer Eigenschaft, welche Dingen beigelegt werden kann, zu finden. Ein Inductionsbeweis ist es ferner, wenn bei der Frage, ob einem Dinge eine Eigenschaft zukomme oder nicht, gezeigt wird, daß andere Dinge von derselben Gattung, wie jenes erste Ding, die betreffende Eigenschaft haben, und wenn nun hieraus gefolgert wird, daß dieselbe der ganzen Gattung, und somit auch jenem ersten Dinge beigelegt werden müsse (I, 2, 32. III, 9, 10 f. I, 4, 8. 9. 17 u. f.); hier dient die Induction zur Findung klar und wohl begründeter Urtheile, wie oben zur Findung von Begriffsbestimmungen.

Der Inductionsbeweis gewährt den Vortheil, daß dabei, weil immer concrete einzelne Fälle zur Grundlage des Beweisverfahrens gemacht werden, von bereits Bekanntem, von geläufigen Vorstellungen des unterredenden Subjects ausgegangen werden kann [27]). Daher

---

26) Arist. Met. XIII, 4, 9: Sokrates brachte das *ὁρίζεσθαι καθόλου* auf: *ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δὲ* (die Platoniker) *ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν.* XIII, 9, 35: die Platoniker lehren, *τὸ καθόλου παρὰ τὰ αἰσθητὰ εἶναι· τοῦτο ἐκίνησε Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισε τῶν καθ' ἕκαστον. καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν, οὐ χωρίσας.*

27) Vgl. Arist. Top. I, 12: *ἐπαγωγὴ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθό-*

bediente sich Sokrates auch bei seinen Inductionsbeweisen geflissentlich der trivialsten Beispiele aus dem alltäglichen Leben, was ihm von seinen Gegnern oft höhnisch vorgerückt wird: er führe ja, so spotteten sie über ihn, immer nur Lastesel, Schmiede, Schuster und Gerber im Mund [28]). Eine förmliche Theorie des Begriffs, Urtheils und Schlusses hat Sokrates jedoch nicht aufgestellt; sein logisches Verfahren war nur eine subjective Fertigkeit, eine persönliche Virtuosität, die er in gelegentlichem Gespräch bethätigte.

e) Die sokratische Ethik.

Die ethischen Grundsätze des Sokrates sind einfache Consequenzen seiner Lehre vom begrifflichen Wissen. Beruht alle Fähigkeit richtigen Handelns in irgend einem Gebiete auf dem richtigen Wissen, auf dem richtig erkannten Begriff der Sache, mit der man es zu thun hat, so ist es auch mit dem sittlichen Handeln nicht anders. Man kann das Gute nicht thun, ohne zu wissen, was das Gute ist, und umgekehrt: Wenn man weiß, was gut ist, so wird man es auch thun, denn alles Thun ist seinem Begriffe nach betrachtet nichts Anderes, als daß man eine Handlungsweise einer andern vorzieht, weil man sie als die bessere erkannt hat; wer das Gute kennt, thut es auch [29]).

λου ἔφοδος. ἔςι δ' ἡ μὲν ἐπαγωγὴ πιθανώτερον καὶ σαφέςερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν, ὁ δὲ συλλογισμὸς βιαςικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέςερον. Trendelenburg Elem. Log. Arist. § 34 ff. Sofern der Schluß der Induction von einigen Exemplaren einer Gattung auf sämmtliche Exemplare dieser Gattung schließt, so hat er zur Voraussetzung die objective Realität der Gattungstypen oder des Allgemeinen: er hängt somit gleichfalls sehr eng zusammen mit der Lehre von der Substanzialität der Begriffe oder der Ideen.

28) Xen. Mem. I, 2, 37: ἀλλὰ τῶνδέ σε, ἔφη (Kritias), δεήσει, ὦ Σώκρατες, τῶν σκυτέων καὶ τῶν τεκτόνων καὶ τῶν χαλκέων, καὶ γὰρ οἶμαι αὐτοὺς ἤδη κατατετρῖφθαι διαθρυλουμένους ὑπὸ σοῦ. IV, 6, 15: ὁπότε τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην ἀσφάλειαν εἶναι λόγου. Plat. Symp. 221, e: εἴ τις ἐθέλει τῶν Σωκράτους ἀκούειν λόγων, φανεῖεν ἂν πάνυ γελοῖοι τὸ πρῶτον. ὄνους γὰρ κανθηλίους (Lastesel) λέγει καὶ χαλκέας τινὰς καὶ σκυτοτόμους (Sattler) καὶ βυρσοδέψας (Gerber), καὶ ἀεὶ διὰ τῶν αὐτῶν ταὐτὰ φαίνεται λέγειν, ὥςε ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος πᾶς ἂν τῶν λόγων καταγελάσειε. Gorg. 490 f.: Kallikles: ὡς ἀεὶ ταὐτὰ λέγεις, ὦ Σώκρατες. Sokrates: οὐ μόνον γε, ὦ Καλλίκλεις, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν. Kall.: νὴ τοὺς θεούς, ἀτεχνῶς γε ἀεὶ σκυτέας (Schuster) τε καὶ κναφέας (Walker) καὶ μαγείρους (Köche) λέγων καὶ ἰατροὺς οὐδὲν παύει, ὡς περὶ τούτων ἡμῖν ὄντα τὸν λόγον.

29) Mem. IV, 6, 3. 6. 11. III, 9, 4. 5: τά τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα ὅσα

In der That ist dieser Satz, daß **alle Tugend ein Wissen** (*ἐπιςήμη*) oder Weisheit (*σοφία*) sei [30]), der oberste Grundsatz der sokratischen Ethik; er ist auch das Thema mancher Unterredungen, in welchen Sokrates den Zweck verfolgt, die einzelnen Tugenden auf das *εἰδέναι* zurückzuführen. Sogar von der Tapferkeit behauptet er, sie sei ein Wissen und durch Unterricht und Uebung erlernbar [31]). Der Satz, daß die Tugend ein Wissen ist, hat zur praktischen Consequenz die **Lehrbarkeit**, zur logischen Consequenz die **Einheit** der Tugend [32]), d. h. die Zusammengehörigkeit und Untrennbarkeit der Tugenden, sofern dieselben nur durch die verschiedenen Gebiete des Handelns, mit denen sie zu thun haben, sich von einander unterscheiden, dem Wesen nach aber insgesammt Eines und Dasselbe, nämlich praktische Einsicht, sind. Diese drei Sätze, daß die Tugend ein Wissen, daß sie lehrbar, und daß sie Eine ist, machen den positiven Inhalt der sokratischen Tugendlehre aus: die indirecte Begründung dieser drei Sätze ist der Inhalt des platonischen Protagoras, eines der frühesten Gespräche Platos, das noch ganz auf dem Boden der Sokratik steht. Eine weitere Consequenz jenes obersten Satzes ist die Behauptung des Sokrates, daß Niemand freiwillig (gegen eigenes besseres Wissen) böse sei [33]): denn da jeder Mensch instinktmäßig sein Bestes erstrebe, so könne es nur Mangel an Einsicht seyn, wenn er Böses thue, also sich selbst zu Schaden bringe [34]). Das Wissen sei das stärkste aller zum Handeln bestimmenden Motive

---

ἀρετῇ πράττεται καλά τε καὶ ἀγαθὰ εἶναι, καὶ οὔτ' ἂν τοὺς ταῦτα εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τέτων προελέσθαι, οὔτε τὲς μὴ ἐπισταμένες δύνασθαι πράττειν, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν ἁμαρτάνειν.

30) Xen. Mem. III, 9, 5: *ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι.* Xen. Mem. IV, 6, 2 ff. (bes. § 3. 4). Arist. Eth. Nic. VI, 13. p. 1144, b, 17. 28. Eth. Eud. I, 5. p. 1216, b, 6. Magn. Mor. I, 1.

31) Xen. Mem. IV, 6, 10. 11. III, 9, 1. 2. Sympos. 2, 12: Ueber einen mit aufrechtstehenden Schwerdtern besetzten Ring sprang eine Tänzerin mit einem Purzelbaume hinein und wieder heraus, so daß den Zuschauern bange wurde, es möchte ihr etwas geschehen. Da wandte sich Sokrates an Antisthenes und sagte: „ich denke, man braucht hier nur zuzusehen, um nicht länger zu zweifeln, daß auch die Tapferkeit sich lehren lasse, wenn doch diese, obwohl ein Weib, so kühn sich in die Schwerter stürzt." Arist. Eth. Nic. III, 1. p. 1116, b, 4: *ὅθεν καὶ ὁ Σωκράτης ᾠήθη ἐπιςήμην εἶναι τὴν ἀνδρείαν.*

32) Xen. Mem. III, 9, 4. 5. 4, 12. Arist. Pol. I, 13. Plat. Men. 71, d ff.

33) Arist. M. M. I, 9.

34) Vgl. Xen. Mem. III, 9, 4. 5. IV, 6, 6. 11. Plat. Apol. 25, e.

und könne von der Begierde nicht überwältigt werden; siege die Begierde, so sei dieß nur ein Beweis für den Mangel an Wissen, Xen. Mem. III, 9, 4. Arist. Eth. Nic. VII, 3. Plat. Prot. 352, c.

Tief einschneidende Consequenzen ergaben sich aus dieser Identificirung der Tugend mit dem Wissen in der Lehre vom höchsten Gute [35]). Die Tugend, bewies Sokrates, ist die Grundbedingung der Glückseligkeit, da nur der Einsichtige zweckmäßig handeln, somit sein Wohl sichern und seine Wünsche erreichen, die Güter des Glücks gebrauchen und genießen kann, ohne damit sich selbst zu schaden. Daraus ergab sich von selbst, daß nicht äußeres Glück, sondern die Tugend das nothwendigste Erforderniß, um glücklich zu sein, oder das größte Gut ist (IV, 5, 6.). Höchstes Gut ist sie dann auch insofern, als sie den Menschen zu allen Geschäften des Lebens tüchtig macht und ihm damit das frohe Bewußtsein der Kraft und Freiheit gegewährt (I, 6, 9. IV, 8, 6.). Der Einsicht steht nun aber im Menschen entgegen die Sinnlichkeit, die Lust am Angenehmen, die Begierde nach äußern Glücksgütern, die Genuß-, Gewinn-, Ehr- und Herrschsucht; folgt er diesen Trieben, so ist er „Sklave" derselben, er verliert die Freiheit, mit klarer Ueberlegung das Gute zu wählen, das Schädliche zu meiden, die Einsicht ist nicht mehr das Herrschende in ihm, und er hat daher auch die Glückseligkeit nicht (IV, 5, 7 ff.), wogegen der Tugendhafte auch unter äußern Entbehrungen und Mißgeschicken glücklich ist, weil er die Hauptbedingung der Glückseligkeit, die Einsicht und die auf ihr beruhende innere Freiheit und Tüchtigkeit der Seele, wirklich besitzt (I, 6, 9.). Das Beste ist daher für den Menschen, jene sinnlichen Triebe gar nicht aufkommen zu lassen, sondern möglichst wenig zu bedürfen und zu begehren; damit kommt er dem Vollkommensten, der Gottheit, am nächsten [36]), damit bewahrt er sich die Fähigkeit, überall tugendhaft zu handeln (IV, 5, 11. 12.). Mäßigung und Selbstbeherrschung ist somit Grundlage aller Tugend (ἀρετῆς κρηπίς I, 5, 4.) und hiedurch aller Glückseligkeit. Sie schließt nach Sokrates einen frohen Genuß des Lebens nicht aus,

35) Die hieher gehörigen Dialogen sind Mem. I, 5. 6 (Gespräch mit dem Sophisten Antiphon). II, 1. IV, 5; auch Plat. Apol. 30, a. b.

36) Mem. I, 6, 10: *ἔοικας, ὦ Ἀντιφῶν, τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένῳ τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν εἶναι· ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δὲ ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου, καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δὲ ἐγγυτάτω τοῦ θείου ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου.*

sondern befördert ihn vielmehr (IV, 5, 9. 10.), aber nur bei Demjenigen, der im Genuß Maas zu halten und die Freiheit des Geistes sich zu erhalten, durch den Genuß sich zu keiner Verletzung des Prinzips der Tugend verleiten zu lassen versteht. Ist alle Tugend vernünftige Einsicht, ist sie Bedingung aller Glückseligkeit, sowie überhaupt aller Vollkommenheit des Menschen, so folgt wirklich als höchste Aufgabe die Vermeidung alles Deßjenigen, was der vernünftigen Selbstbestimmung zuwider ist und ihr Eintrag thut. Auch in der Ethik hat Sokrates der Philosophie allen Naturalismus abgestreift und ihr namentlich der Sophistik gegenüber ein entschieden geistiges Gepräge gegeben.

f) Die Schule des Sokrates.

Für die unentwickelte Gestalt des sokratischen Philosophirens zeugt am meisten die Verschiedenheit der Richtungen, in welche seine Schule auseinander gegangen ist. Da seinen Schülern nicht eine bestimmte, wissenschaftlich formulirte Lehre, sondern nur das reiche Geistesleben ihres Meisters vorlag, so entnahm Jeder daraus, was seiner Sinnesart zusagte. Die Einen haben die Richtung des Sokrates auf das Dialektische weiter verfolgt, wie Plato und die Megariker, die Andern seine Richtung auf das Ethische und Praktische, wie Antisthenes und Aristipp. Die meisten dieser Auffassungen sind daher einseitig; Plato ist der Einzige, der den ganzen Sokrates erfaßt, und dessen Ideen zu einem vollständigen System der Philosophie fortentwickelt hat. Noch bis auf die Systeme der dritten Periode erstreckt sich der Einfluß der Sokratik, denn aus den Cynikern sind die Stoiker, aus den Cyrenaikern Epikur, aus den Megarikern die Skeptiker hervorgegangen. Man kann sagen, fast alle nachsokratischen Philosophien seien tiefere Reproductionen der Sokratik. Zunächst betrachten wir die drei einseitigen und unvollkommenen Auffassungen oder Fortbildungen der sokratischen Lehre, die unter seinen unmittelbaren Schülern hervorgetreten sind, a) die Philosophie des Antisthenes oder die cynische Philosophie, b) die Philosophie des Aristipp und die cyrenaische Schule, c) die Philosophie des Euklides und die von ihm gegründete megarische Schule.

§ 22. Antisthenes und die Cyniker.

Einseitig an die Tugendlehre und das praktische Beispiel des Sokrates hielt sich Antisthenes. Er war anfangs Schüler des

Gorgias und schloß sich erst in seinen spätern Jahren, dann aber auch als unzertrennlicher Begleiter [1]), an Sokrates an. Er wird auch unter denen genannt, die bei Sokrates' Tode anwesend waren, Plat. Phaed. 59, b. Nach Sokrates' Tode stiftete er eine Schule im Kynosarges, einem Gymnasion, das für nicht vollbürtige Athener, wie er (D. L. VI, 1), bestimmt war. Nach diesem Gymnasion, zugleich wohl auch mit ironischer Beziehung auf ihre Lebensweise [2]), wurden seine Schüler Cyniker (von κύνες, Hunde) genannt (D. L. VI, 13).

Die Philosophie des Antisthenes war vorzüglich aufs Praktische gerichtet. Ein Bewunderer sokratischer Geisteskraft und Geistesfreiheit erklärte er das tugendhafte Leben (τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν) für den Endzweck des Menschen, für das höchste und Eine Gut (VI, 104), die Tugend für allein hinreichend zur Glückseligkeit (VI, 11). In seiner Auffassung der Tugend schloß er sich ebenfalls eng an Sokrates an, indem er die Tugend für Einsicht (φρόνησις VI, 13) erklärte, und sie deßwegen für lehrbar (διδακτή VI, 10) hielt; aber genauere Untersuchungen über sie anzustellen, hielt er für überflüssig, da die Tugend Sache der Werke (ἔργα) sei, und nicht vieler Reden und Kenntnisse, überhaupt keiner wissenschaftlichen Bildung, sondern nur sokratischer Stärke bedürfe (D. L. VI, 11). Die Hauptttugend ist ihm die Bedürfnißlosigkeit, die Verachtung der Lust und die Abhärtung gegen Unlust [3]). Wer die Tugend erlangt hat und fest in ihr steht, ist ein Weiser. Der Weise ist frei von äußerem Gesetz, da er dem Gesetz der Tugend folgt; er ist sich selbst genug durch seine Einsicht und Willenskraft, er fragt nichts nach äußerer Ehre oder Unehre, er ist vollkommen glücklich, weil er das einzige wahre Gut, die Tugend, hat (VI, 11. 105). Was uns an dieser Selbstgenügsamkeit und Bedürfnißlosigkeit hindert, z. B. die Lust, ist ein Uebel, was uns darin fördert, wie z. B. Anstrengung und Unlust (πόνος), ein Gut; alles Uebrige ist ein ἀδιάφορον [4]).

In entschiedenere Geringschätzung des Wissens, in noch größere

---

1) Xen. Mem. III, 11, 17. D. L. VI, 2.

2) Göttling, Diogenes, der Cyniker, in dessen gesammelten Abhandlungen S. 254.

3) αὐτάρκεια VI, 11. 105. Vgl. VI, 2: τὸ καρτερικόν.

4) D. L. VI, 3: μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην, „Lieber toll, als vergnügt." 2: ὁ πόνος ἀγαθόν. 11: ἀδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ. 105: τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα.

Verachtung aller öffentlich geltenden Sitte gieng der spätere Cynismus über, ein oft widerwärtiges und schaamloses Zerrbild des sokratischen Geistes. Die berühmteste Figur dieser Richtung ist Antisthenes' Schüler Diogenes von Sinope, den Plato einen tollgewordenen Sokrates nannte. Diogenes' Schüler war Krates, der durch seinen Schüler Zeno den Uebergang zur Stoa bildet. In der Hochstellung der Tugend und Philosophie bewahrten die Cyniker eine Erinnerung an die eigentliche Sokratik; „Vernunft müsse man haben, oder einen Strick", pflegte Diogenes zu sagen (D. L. VI, 24); aber ihr Streben nach Bedürfnißlosigkeit und Selbstgenügsamkeit war mit so viel Hochmuth, Originalitätssucht und Rohheit der Sitte verbunden, daß ihre Tugend nur als eine andere Art von Egoismus, als Streben, nicht blos von den Lastern, wie sie vorgaben, sondern auch von den Pflichten und Schranken des gemeinsamen menschlichen Lebens sich zu emancipiren, erscheint. Außerdem ermangelte das Tugendideal der Cyniker, das nur in Entsagung und Abhärtung bestand, zu sehr alles positiven Gehalts, als daß es eine fruchtbare Einwirkung auf die damalige Zeit hätte ausüben können.

§ 23. Aristipp und die Cyrenaiker oder Hedoniker.

Aristippus, im üppigen Cyrene geboren, wurde durch den Ruf des Sokrates nach Athen geführt (Diog. L. II, 65), und blieb hier bis vor dessen Tode im Umgang mit ihm (Phaed. 59, c), ohne jedoch auf sein genußsüchtiges Leben zu verzichten [1]). Von heiterem Gemüth, geselligem Talent, geschickt in der Behandlung der Menschen, wußte er sich in jede Lebenslage zu schicken [2]), selbst Entbehrungen

---

1) Xen. Mem. II, 1, 1: *ἐδόκει μοι ὁ Σωκράτης τοιάδε διαλεγόμενος προτρέπειν τοὺς συνόντας, ἀσκεῖν ἐγκράτειαν βρωτοῦ καὶ ποτοῦ καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου. γνοὺς γάρ τινα τῶν συνόντων ἀκολαστοτέρως ἔχοντα πρὸς τὰ τοιαῦτα, Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Ἀρίστιππε, κ. τ. λ.* Plat. Phaed. 59, c: *τί δαί; Ἀρίστιππος παρεγένετο;* Phädo antwortet: *οὐ δῆτα· ἐν Αἰγίνῃ γὰρ ἐλέγετο εἶναι.* In dieser Aeußerung Plato's sahen schon die Alten einen Tadel des Aristipp Diog. L. III, 36. Athen. XII, 63. p. 544: *διέτριβε ὁ Ἀρίστιππος τὰ πολλὰ ἐν Αἰγίνῃ τρυφῶν.*

2) Diog. L. II, 66: *ἦν ἱκανὸς ἁρμόσασθαι* (sich anbequemen) *καὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ καὶ προσώπῳ, καὶ πᾶσαν περίστασιν ἁρμοδίως ὑποκρίνασθαι* (in jeder Situation die Rolle geschickt zu spielen). II, 67: *διό ποτε Στράτωνα, οἱ δὲ Πλάτωνα πρὸς αὐτὸν εἰπεῖν· σοὶ μόνῳ δέδοται καὶ χλανίδα φορεῖν καὶ ῥάκος* (sowohl einen Purpurmantel zu tragen, als die Lumpen eines Bettlers). Hor. Ep. I, 17, 23:

mit Gleichmuth zu ertragen, aber auch unter schwierigen Umständen sich Genüsse des Wohllebens zu verschaffen. Die meisten Anekdoten, die von ihm erzählt werden, beziehen sich auf seinen Umgang mit dem Tyrannen Dionysius von Syrakus und mit der Buhlerin Lais. Auch in diesen Verhältnissen wußte er seine Unabhängigkeit zu bewahren: *ἔχω καὶ οὐκ ἔχομαι*, sagte er von seinem Verhältniß zur Lais [3]; seine Maxime war, die Verhältnisse sich, nicht sich den Verhältnissen zu unterwerfen [4].

Die philosophische Lehre Aristipp's läuft auf den Satz hinaus, der Zweck des Lebens (das höchste Gut) sei die Lust, *ἡ ἡδονή*. Diese Lust, welche das Ziel des menschlichen Strebens ist, bestimmt Aristipp näher dahin: 1) sie sei positive Lust, angenehme Erregung, *ἡδονὴ ἐν κινήσει*, und nicht blos Schmerzlosigkeit [5]; 2) sie sei Lust des Augenblicks, Genuß des Moments, *ἡδυπάθεια μονόχρονος, ἡδονὴ μερική*, da wir immer nur über die jeweilige Gegenwart verfügen, Vergangenes aber nicht festhalten und fortgenießen, auf zukünftige Lust nicht sicher rechnen können [6]; ein dauerhafter oder gar beharrlicher froher Zustand des ganzen Lebens könne, obwohl gut, doch nicht Zweck und Aufgabe des Strebens sein, da die Realisirung eines solchen Zustandes gleichförmiger Lust die Kraft des Menschen übersteige (D. L. II, 90.), und da nur der Genuß selbst, nicht Erinnerung an gehabte oder Hoffnung auf erst zu erwartende Genüsse, vergnüge (ebd. 89). Glückseligkeit ist der Komplex der Einzelgenüsse, der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen; sie ist Zweck nicht an sich, sondern nur um der Einzelgenüsse willen, die in diesem Komplex enthalten sind [7].

---

omnis Aristippum decuit color et status et res, tentantem majora, fere praesentibus aequum.

3) D. L. II, 75. Athen. XII, 63. p. 544, e. Cic. ad Fam. IX, 26, 2.

4) Horat. Ep. I, 1, 17: (nunc fio) virtutis verae custos rigidusque satelles; nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, et mihi res, non me rebus subjungere conor.

5) Diog. L. II, 87: *ἡδονὴν — οὐ τὴν καταστηματικὴν* (= gesetzt, ruhig: opp. *ἡ ἐν κινήσει*) *ἡδονὴν τὴν ἐπ' ἀναιρέσει* (Aufhören) *ἀλγηδόνων καὶ οἷον ἀνοχλησίαν* (Ungestörtheit), *ἣν ὁ Ἐπίκουρος ἀποδέχεται καὶ τέλος εἶναί φησιν*. II. 89 init.

6) Athen. XII, p. 544. D. L. II, 66. 87. 89.

7) D. L. II, 87 f.: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν· τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρῳχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι. εἶναί τε τὴν μερικὴν ἡδονὴν δι' αὑτὴν αἱρετήν. τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐ δι' αὑτήν, ἀλλὰ διὰ τὰς κατὰ μέρος ἡδονάς.*

Für die ursprüngliche und stärkste Lust hält Aristipp die körperliche Lust: sie sei intensiver als die geistige (ebd. 90). Zur Erreichung und Bewahrung der Lust hält jedoch Aristipp die vernünftige Einsicht, φρόνησις, für nothwendig: theils weil sie die Leidenschaften und die dem Genußleben entgegenstehenden Vorurtheile, diese beiden Haupt-Hindernisse der wahren Lust, zerstört und aufräumt (Diog. II, 91); theils weil sie den Weisen lehrt, sich in die Verhältnisse zu schicken, sie zu benützen und sie auszubeuten, die Lüste aber zu genießen, ohne sich jedoch von ihnen beherrschen zu lassen, Diog. II, 75.

Man fragt mit Recht, was eine Lehre, welche die Sinnenlust zum Prinzip macht und die Vernunft zu einem Mittel der Lust herabwürdigt, mit der Sokratik gemein habe. Dennoch läßt sich ein Anknüpfungspunkt finden. Auch Sokrates hat nicht selten, wie wir aus einigen seiner Gespräche bei Xenophon sehen, sittliche Pflichten begründet durch Hinweisung auf den Nutzen, der mit ihrer Erfüllung verbunden ist. So gründet er bei Xen. Mem. I, 5. II, 1. IV, 5 seine Ermahnung zur Enthaltsamkeit darauf, daß ein enthaltsamer Mensch angenehmer lebe, als ein unenthaltsamer. Es ist sicher, daß Sokrates wie dem Aristipp selbst (II, 1, 15. 16), so auch sonst Mäßigung in der Lust vom Gesichtspunkt eines vernünftigen Lebensgenusses aus empfohlen hat. Diesen Gesichtspunkt nun hielt Aristipp einseitig fest, indem er einerseits den Lebensgenuß für den höchsten Zweck ausgab, andererseits aber als Mittel zur Erreichung dieses Ziels vernünftige Einsicht für nöthig erklärte.

Die weitere Entwicklung dieser philosophischen Schule drehte sich um die nähere Beschaffenheit der zu erstrebenden Lust, d. h. um die Frage, ob die körperliche oder die geistige Lust, die positive Lust oder die Schmerzlosigkeit das Ziel des menschlichen Strebens sein solle. Diese Entwicklung des Lustbegriffs bei den Cyrenaikern stellt den Uebergang vom aristippischen zum epikureischen Hedonismus dar. Es gehören hieher folgende Philosophen.

1) Theodorus, ein Schüler des jüngern[8] Aristipp (II, 86), als Gottesläugner beigenannt ὁ ἄθεος, faßte die zu erstrebende Lust nicht mehr, wie Aristipp, als unmittelbare Lustempfindung, sondern als Stimmung, als subjectiven und dauernden Gemüthszustand

8) Dieser war ein Enkel des Gründers der Schule und ihm wird die bestimmtere Ausbildung der cyrenaischen Lehre zugeschrieben.

auf. Er drückte seine Lehre in der Formel aus: das Begehrungs- und Verabscheuungswürdige sei nicht Genuß und Beschwerde (*ἡδονὴ καὶ πόνος*), sondern die Freudigkeit und Trauer (*χαρὰ καὶ λύπη*), d. h. der Reflex der Empfindungen im Innern des Subjects D. L. II, 98. Zweck des Lebens sei die *χαρὰ* und zwar die *χαρὰ ἐπὶ φρονήσει*, die Freude über den Besitz der Einsicht (d. h. der vollendeten Kunst nach eigenem Ermessen zu leben und zu handeln). Die Einsicht sei daher ein Gut, der Mangel der Einsicht ein Uebel, Genuß und Beschwerde dagegen seien Mitteldinge (ebd.), da der Genuß dem Unweisen auch schaden, die Beschwerde dagegen vom Weisen überwunden und zur Quelle des Wohlseins gemacht werden kann.

2) Einen zweiten, düstern Gegensatz zu der heitern Lebensweisheit Aristipp's bildet der Cyrenaiker H e g e s i a s. Ausgehend von der vielen Unlust, die in der Wirklichkeit des Lebens der Lust überall entgegensteht, lehrte er, nicht die Lust sei das Lebensziel des Vernünftigen, sondern die Schmerzlosigkeit. Was der Weise sich als Aufgabe setzt, ist nicht, sich Lüste und Genüsse zu verschaffen, sondern die Uebel, von denen das menschliche Leben voll ist, von sich abzuwehren, *κακῶν φυγή* D. L. II, 95. Sein Zweck ist schon erreicht, wenn er ein nur nicht gerade kümmerliches und trübseliges Leben führen muß (ebd. 96). Reichthum und Armuth, Freiheit und Knechtschaft, Ehre und Unehre sind in den Augen des Weisen Adiaphora, da er weiß, daß bei den vielen Uebeln des Menschenlebens Glückseligkeit eine Unmöglichkeit, ein Unding ist (ebd. 94); selbst zwischen Leben und Tod ist kein Unterschied (94: *τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον ὁμοίως αἱρετόν*; 95: *τὸ ζῆν τῷ φρονίμῳ ἀδιάφορον*), da das Leben kein reines Glück gewähren kann.

Diese Ansicht vom Menschenleben hatte Hegesias in einer Schrift entwickelt, in welcher er einen des Lebens Ueberdrüssigen, der sich selbst aushungert, seine Beweggründe hiezu auseinandersetzen läßt. In den philosophischen Vorträgen, die Hegesias in Alexandrien hielt, soll er durch seine Schilderungen der Uebel des Lebens so großen Eindruck auf seine Zuhörer gemacht haben, daß sich Viele von ihnen den Tod gaben, was zur Folge hatte, daß ihm die Fortsetzung dieser Vorträge untersagt wurde [9]). Von dieser seiner Richtung bekam er auch den Beinamen *πεισιθάνατος* Diog. L. II, 86.

9) Cic. Tusc. I, 34: „Der Tod ist kein Uebel"; a malis mors abducit,

3) Am meisten ethischen Charakter trägt diejenige Lehre von der Lust, welche der Cyrenaiker Annikeris aufgestellt hat. Sie stellt kein Prinzip auf, das abstract durch das Leben durchzuführen sei, sie mahnt nicht von einer thätigen Theilnahme am Leben ab um der zu fürchtenden Unlust willen; sondern sie erklärt: aus dem Handeln lasse sich, auch wenn es mit manchen Beschwerden verbunden sei, doch immer mehr oder weniger Lust ziehen, und eben dieß, aus der einzelnen Handlung so viel Lust zu schöpfen als möglich, sei der Zweck des Lebens [10]). Lust dieser Art aber entspringt vorzüglich aus der thätigen (handelnden) Theilnahme an denjenigen geselligen Verbindungen, die in der *εὔνοια* oder der gegenseitigen Zuneigung der Menschen wurzeln. Solche Verhältnisse sind Familienliebe, Freundschaft, Vaterlandsliebe, und der Weise wird sich daher an all Dem betheiligen, er wird dem Zug des Wohlwollens folgen und dabei glücklich sein, wenn er auch manches Unangenehme und Schmerzliche zu erfahren haben wird. Diese Lehre ist der mit den natürlichen Verhältnissen des Lebens sich wieder in Einklang setzende Hedonismus, während die des Hegesias den Uebergang von Aristipp zu Epikur vermittelt.

§ 24. Euklides und die Megariker.

Euklides aus Megara gehörte zu Sokrates' [1]) eifrigsten Schülern; wir finden ihn bei dessen letzter Unterredung anwesend (Phaed. 59, c),

non a bonis. et quidem hoc a Cyrenaico Hegesia sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolemaeo prohibitus esse dicatur, illa in scholis dicere, quod multi, iis auditis, mortem sibi ipsi consciscerent. — Hujus Hegesiae liber est „*Ἀποκαρτερῶν*“ („der sich Aushungernde“), in quo e vita quidam per inediam discedens revocatur ab amicis: quibus respondens vitae humanae enumerat incommoda.

10) Clem. Alex. Strom. II, 21, § 130: *οἱ Ἀννικέρειοι τοῦ ὅλου βίου τέλος οὐδὲν ὡρισμένον ἔταξαν, ἑκάστης δὲ πράξεως ἴδιον ὑπάρχειν τέλος, τὴν ἐκ τῆς πράξεως περιγιγνομένην ἡδονήν.* Das Weitere D. L. II, 96. 97.

1) Gell. VI, 10: decreto suo Athenienses caverant, ut, qui Megaris civis esset, si intulisse Athenas pedem prehensus esset, ut ea res ei homini capitalis esset. Tum Euclides, qui Megaris erat, quique ante id decretum et esse Athenis et audire Socratem consueverat, postquam id decretum sanxerunt, sub noctem, cum advesperasceret, tunica longa muliebri indutus, et pallio (ein buntfarbiger Mantel, Tracht der Hetären) versicolore amictus, et caput rica velatus e domo sua Megaris Athenas ad Socratem commeabat, ut vel noctis aliquo tempore consiliorum sermonumque ejus fieret particeps:

und nach Sokrates' Tode nahmen mehrere Sokratiker ihre Zuflucht zu ihm (D. L. II, 106), unter ihnen Plato, der seiner Verbindung mit dem Megariker ein Denkmal im Theätet gesetzt hat [2]). Aber auch mit der eleatischen Lehre beschäftigte sich Euklides, und in der That ist seine Philosophie eine Combination des sokratischen und des eleatischen Prinzips. Indem er einerseits mit Sokrates das Gute als höchstes Object des Wissens ansah, gab er diesem Begriffe andrerseits eine metaphysische Objectivität, indem er ihn mit dem absoluten Seyn der Eleaten identificirte. Das Gute, das Sokrates nur als Ziel und Norm des subjectiven Denkens und Thuns ausgesprochen hatte, erklärte er auch für das alleinige objective Seyn, für das einzig wirklich Existirende. Seinem Inhalt nach ist das Gute bei Euklides ganz Dasselbe, was bei Sokrates, nämlich nur die Vernunft, möge sie nun φρόνησις oder νοῦς oder ϑεός oder auch mit andern Namen benannt werden (D. L. II, 106). Wirkliches Seyn hat nur dieses Gute oder die absolute Vernunft; sie ist rein ideal, unkörperlich, stets sich selbst gleich, ungetheilt und unbewegt (Cic. Acad. II, 42), während alles dem Guten Entgegenstehende, alles Sinnliche, Viele, Veränderliche, nicht wirklich existirt. — Ueber das Detail der euklidischen Lehre haben wir nur sehr dürftige und unsichere Nachrichten. Die Megariker haben, wie es scheint, den Versuch gemacht, das einige Seyn der Eleaten nicht nur geistiger, sondern auch bestimmter zu fassen, indem sie die absolute Vernunft wohl als Inbegriff der εἴδη, d. h. der verschiedenen Begriffe faßten, in welchen sich der Grundbegriff des (geistig) Vollkommenen aussprechen läßt (Ewigkeit, Weisheit u. s. w.); sie sind hiemit Vorläufer der platonischen Ideenlehre. Denn die εἰδῶν φίλοι (Freunde der Ideen), die Soph. 246, b und 248, a neben den Eleaten aufgeführt werden, und von denen gesagt wird, sie hätten eine Mehrheit unkörperlicher und intelligibler Substanzen als das wahrhaft Wirkliche gesetzt, können auf Niemand sonst, als auf die Megariker bezogen werden.

In ihrer weitern Entwicklung nahm die megarische Schule, wie früher die eleatische, eine negativ dialektische Richtung. Da sie alles concrete Seyn und Erkennen läugnete, so konnte nur die Bestreitung

---

rursusque sub lucem millia passuum paulo amplius viginti (20,000 passus = 8 Wegstunden) eadem veste illa tectus redibat.

2) Die Unterredung wird angeblich nach der Aufzeichnung wieder gegeben, die Euklides mit Hülfe des Sokrates selbst zusammengestellt zu haben behauptet.

und Widerlegung der gewöhnlichen Anschauung und Erkenntnißmethode Interesse für sie haben. Die meisten der folgenden Megariker sind fast nur durch gewisse Trugschlüsse berühmt geworden, welche die Unmöglichkeit Vieles von einander zu unterscheiden, die täuschende Unwahrheit des sinnlichen Seyns, Vorstellens und Erkennens indirect darthun sollen, weßwegen sie Eristiker und Dialektiker genannt wurden. Die Trugschlüsse werden besonders dem Eubulides beigelegt (II, 108). Der erste ist der „Verborgene", oder „Verhüllte", oder die „Electra": die Electra kennt Orest als ihren Bruder, den vor ihr stehenden Orest aber kennt sie nicht als ihren Bruder; also kennt sie zugleich nicht, was sie kennt (Erweis, daß die sinnliche Vorstellung nur auf Widersprüche führt). Ein zweiter ähnlicher ist der „Pseudomenos" oder Lügner: Wenn du lügst und dabei sagst, daß du lügest, so lügst du und redest zugleich Wahrheit; Theophrast schrieb drei, Chrysipp sechs Bücher über diesen Schluß; der Koer Philetas studirte sich daran zu Tode. Der „Gehörnte" (κερατίνη) lautet so: wenn du etwas nicht verloren hast, so hast du es; Hörner aber hast du nicht verloren; also hast du Hörner. Viertens der „Sorites" (oder in anderer Form φαλακρός, „Kahlkopf"): Ein Korn macht keinen Haufen (σωρός), und doch entsteht ein Haufen dadurch, daß du immer Ein Korn zum andern thust (Nichtigkeit der quantitativen Unterschiede) [3]). Es ist klar, daß mit diesen zudem schon von Zeno und den Sophisten herrührenden Fangschlüssen das philosophische Interesse aufhört; die megarische Schule verlor allen Inhalt über dem abstracten Gedanken des Einen Uebersinnlichen, mit dem nichts anzufangen war. Aus ihr entwickelte sich die Skepsis, welche auch diesen vollends über Bord warf. — Unter den spätern Megarikern ragt Stilpon hervor, der wegen seines sittlichen Charakters große Verehrung bei den Alten genoß und das megarische Prinzip nach seiner praktischen Seite genauer bestimmte, indem er lehrte, daß negativ reine Apathie, Nichtempfindung (da Lust und Unlust nur scheinbare Realität haben), positiv λόγος und ἐπιστήμη Zweck und einziges Gut sei (D. L. II, 115. Senec. Epist. 9).

Uebergang auf Plato.

Vollständiger, als seine Mitschüler, hat Plato seinen Meister erfaßt. Er hat die Sokratik zum gegliederten System fortentwickelt,

3) Näheres s. Hegel, Gesch. der Phil. II, 132—140.

indem er die Physik hereinzog, die Prinzipe der frühern Philosophien darein verarbeitete, und endlich die sokratische Methode der Begriffsbildung zu einem System der an sich wahren und realen Begriffe des gesammten Daseins (oder der Ideen) fortbildete.

§ 25. Plato's Leben und Schriften.

Plato wurde im Jahr 429 vor Chr. geboren. Er war der Sprößling eines alten und vornehmen Geschlechts, das seine Abstammung väterlicherseits auf Kodrus, mütterlicherseits auf Solon zurückführte: ein Umstand, der auf Plato's politische Gesinnung, welche entschieden aristokratisch und der athenischen Demokratie gänzlich abgeneigt war, vielleicht nicht ohne Einfluß geblieben ist. Als zwanzigjähriger Jüngling kam er zu Sokrates, mit dem er bis zu dessen Tod in vertrautem Umgang stand. Daß er diesem Umgang die Richtung seines geistigen Lebens verdanke, hat Plato hinlänglich dadurch angedeutet, daß er den Sokrates zum Wortführer seiner meisten Dialogen macht, womit er seine eigene Philosophie nur als entwickelte Sokratik erscheinen lassen will. Noch am Schlusse seines Lebens soll Plato den Ausspruch gethan haben, er danke der Vorsehung hauptsächlich dafür, daß sie ihn gerade zu Sokrates' Zeiten habe geboren werden lassen [1]). Die Erstlinge seiner Dialogen soll Plato noch zu Sokrates' Lebzeiten geschrieben haben (D. L. III, 35). Nach Sokrates' Tode verließ Plato, damals etwa 30 Jahre alt, in Gesellschaft anderer Sokratiker seine Vaterstadt, vielleicht aus Furcht, die Verfolgung möchte sich auch auf Sokrates' Freunde ausdehnen. Er begab sich zunächst nach Megara zu Euclides, seinem älteren Mitschüler, dem Stifter der megarischen Schule, der damals bereits seine eigene philosophische Richtung eingeschlagen hatte. Durch den Umgang mit Euclides wurde Plato mit der eleatischen Philosophie näher bekannt, und wahrscheinlich knüpft sich an seinen Aufenthalt in Megara die Abfassung der dialektischen Gesprächsgruppe, die sich an den Theätet anschließt, und die Auseinandersetzung mit dem eleatischen Prinzip

1) Plut. Mar. 46. Lact. III, 19, 17: er sei dem Himmel für viererlei dankbar, erstlich, daß er als Mensch und nicht als Thier, zweitens, daß er als Mann und nicht als Weib, drittens, daß er als Grieche und nicht als Barbar, viertens und hauptsächlich, daß er gerade zu Sokrates' Zeiten das Licht der Welt erblickt habe.

sowie die Begründung der Ideenlehre zum Inhalt hat (Sophistes, Politikus, Parmenides) [2]). Von Megara aus bereiste Plato Aegypten, Großgriechenland, Sicilien. In Großgriechenland wurde er mit der pythagoreischen Philosophie bekannt, die eben damals in ihrer höchsten Blüthe stand. Mit den namhaftesten Pythagoreern, namentlich mit Archytas in Tarent, an welchen zwei der platonischen Briefe gerichtet sind (Brief IX und XII), und mit Timäus von Lokri, den Plato im gleichnamigen Gespräch verherrlicht hat, stand er in persönlichem Verkehr. Er scheint durch den Umgang mit den Pythagoreern wieder mehr mit dem praktischen Leben, mit dem er seit dem Tode des Sokrates ganz zerfallen war [3]), ausgesöhnt worden zu seyn; auch hat er ohne Zweifel aus der Anschauung des pythagoreischen Lebens manche Ideen geschöpft, die er später in seiner Republik entwickelt hat, namentlich die Grundidee dieser Schrift, daß im vollkommenen Staate die Philosophen, die Inhaber der Weisheit, allein und unumschränkt regieren, die übrigen Bürger einen völlig mechanischen Ge-

2) Der Theätet gibt sich schon äußerlich als megarisch kund, sofern er dem Euclides als Erzählung einer Unterredung des Sokrates in den Mund gelegt wird. Der Theätet hat jedoch noch nichts mit der eleatischen Lehre zu thun, sondern ist gegen die protagoreisch-heraklitische Erkenntnißtheorie geschrieben. An den Theätet knüpft sodann der Sophistes an. Die Unterredner des Theätet machen am Schlusse desselben aus, Tags darauf das Gespräch fortzusetzen. Diese Fortsetzung ist der Sophistes, der in seinem Eingang ausdrücklich den Faden des gestrigen Gesprächs aufnimmt, und sich als Weiterführung desselben gibt. Im Eingang des Sophisten machen die Unterredner aus, das Wesen des Sophisten, des Staatsmanns und des Philosophen der Reihe nach zu untersuchen. Dieß ist die Gruppe des Sophistes, Politikus und Parmenides; denn der letztere, in welchem der personificirte Dialektiker in der Person des Parmenides auftritt, ist der verheißene φιλόσοφος. Der Sophistes und Parmenides aber haben die Auseinandersetzung mit der eleatischen Philosophie zum Inhalt.

3) Theaet. 173, c: „Die rechten Philosophen kennen von Jugend auf den Weg auf den Markt nicht, noch wissen sie, wo das Rathhaus oder der Gerichtshof oder sonst ein öffentlicher Versammlungsort ist. Von Gesetzen und Volksbeschlüssen sehen und hören sie nichts. Wahlumtriebe oder Mahlzeiten oder Trinkgelage mit Flötenspielerinnen anzustellen, fällt ihnen nicht im Traum ein. Ob sich Jemand in der Stadt wohl oder übel befindet, oder was irgend Einem von seinen Vorfahren her Nachtheiliges anhängt, das ist dem Philosophen so unbekannt, wie der Sand am Meer. Ja er weiß nicht einmal, daß er das Alles nicht weiß: denn in Wahrheit ist es nur sein Leib, der in der Stadt herumwandelt; sein Sinn, der alles das für klein und für nichts achtet, ist fern davon, und treibt sich im Himmel umher, indem er die Natur des Alls erforscht."

horsam leisten müßten. Sein Aufenthalt in Sicilien brachte ihn in ein näheres Verhältniß zum ältern Dionysius. Der Schwager desselben, Dio, ein edler für Plato begeisterter Jüngling, hatte die Aufmerksamkeit des Tyrannen auf Plato gelenkt. Allein es kam zwischen Beiden bald zum Bruch. Durch seine Freimüthigkeit und die rückhaltslose Strenge seiner Urtheile regte Plato den Zorn des Dionysius gegen sich auf, und dieser wurde seines zudringlichen philosophischen Beichtvaters, den er anfangs mit Schätzen überhäuft hatte, allmälig so herzlich müde, daß er ihn eines Tags auf ein Schiff setzen ließ und wieder heimschickte, Plut. Dio 5. Plato hat dem Dionysius später ein Denkmal gesetzt in seiner Republik, wo die Schilderung des Tyrannen, die den Inhalt des achten und neunten Buchs bildet, in vielen sprechenden Zügen an den älteren Dionysius erinnert.

Nach etwa zehnjähriger Reise, im vierzigsten Lebensjahr, kehrte Plato nach Athen zurück. Er fieng jetzt an, in den schattigen Hainen (D. L. III, 7) der Akademie, eines außerhalb Athens in der Nähe des Kolonos Hippios gelegenen Gymnasiums, zu lehren und Schüler um sich zu versammeln. Eine große Anzahl von Menschen aller Stände und Lebensalter drängte sich zu seinem Unterricht (eine Aufzählung D. L. III, 46); unter ihnen werden Feldherrn und Staatsmänner, wie Chabrias und Demosthenes, genannt. Ueber die Art und Weise seines Unterrichts fehlen uns nähere Nachrichten; sie muß ursprünglich überwiegend dialogisch gewesen seyn, da Plato auf diese Form der Darstellung im Gegensatz gegen die sophistischen Prunkreden so großen Werth legt. Wie jedoch die Schriften Plato's einen Fortschritt von der dialogischen Darstellung zur systematischen aufweisen, so scheint Plato auch in seinen Lehrvorträgen der akroamatischen (docirenden) Methode immer näher gekommen zu seyn. Man sieht dieß auch daraus, daß Aristoteles die Vorträge Plato's über das Gute (**περὶ τἀγαθοῦ**) nachgeschrieben hat: ein Nachschreibheft, das sich unter Aristoteles' Werken bis auf Simplicius erhalten hat [4]).

Eine Episode in Plato's späterem Leben bildet seine zweite und dritte Reise nach Syrakus. Er unternahm sie auf Veranlassung seines Freundes und Verehrers Dio, zu dem Zweck, den inzwischen zur Herrschaft gelangten jüngeren Dionysius, Dio's Neffen, philosophisch zu bilden und wo möglich auch moralisch zu bekehren. Vielleicht ver-

---

4) **Brandis, de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono. 1823.**

folgte er dabei, wie der siebente der platonischen Briefe andeutet, den weitern Zweck, sein politisches Ideal in Syrakus zu verwirklichen, und durch philosophische Erziehung des jungen Tyrannen Philosophie und Herrscherthum in Einer Hand zu vereinigen [5]). Allein dieses Experiment einer Fürstenbekehrung scheiterte gänzlich. Voll getäuschter Hoffnung kehrte Plato nach Athen zurück.

Plato blieb bis in sein hohes Alter im Besitze seiner geistigen und körperlichen Rüstigkeit. Cicero's Angabe, er sei schreibend gestorben [6]), ist vielleicht nicht buchstäblich zu verstehen, berechtigt aber immerhin zu dem Schlusse, er sei bis an sein Ende schriftstellerisch thätig gewesen. Namentlich wird überliefert, man habe bei Plato's Tode auf einer Wachstafel den Eingang der Politik vielfach umgearbeitet gefunden, D. L. III, 37.

In seinen letzten Lebensjahren scheint Plato's Ansehen in der Schule etwas abgenommen zu haben, und Spaltung unter seinen Schülern eingetreten zu seyn. Aristoteles, wird erzählt, fieng an, sich einen eigenen Kreis von Zuhörern zu bilden, und Plato's Lehre zu bestreiten, was zu ärgerlichen Reibungen geführt haben soll, D. L. V, 2.

Plato starb im Jahr 347 vor Chr., im 81sten Lebensjahre, nach Seneca (Ep. 58) an seinem 82sten Geburtstage. Bestattet wurde er auf dem Keramikus in der Nähe der Akademie, wo noch Pausanias sein Grabmal sah (I, 30, 3).

Die Schriften Plato's sind vollständig auf uns gekommen. Es sind 44 Werke in 64 Büchern, die unächten Schriften mitgezählt. Ihre Darstellungsform ist die dialogische. Man darf diese Form nicht für eine zufällige Hülle oder äußerliche Zierrath der platonischen Philosophie ansehen, sondern sie hängt mit der Tendenz derselben aufs innigste zusammen. Schon Sokrates hatte entschieden die Absicht ausgesprochen, nicht Lehren mitzutheilen, sondern zu selbsteigener

---

5) Vgl. Plat. Leg. IV, 709 f.: „Gebt mir einen jungen Tyrannen, mit gutem Gedächtniß und leichter Fassungsgabe ausgerüstet, mannhaft und großartig gesinnt (μεγαλοπρεπής), dabei so glücklich, daß zu seiner Zeit ein tüchtiger Gesetzgeber lebte und durch einen günstigen Zufall zu ihm geführt würde, so wäre von Seiten der Gottheit fast Alles geschehen, was nöthig ist, um einen Staat im höchsten Grade glücklich zu machen."

6) Cic. de sen. 5: placida ac lenis senectus, qualem accepimus Platonis, qui uno et octogesimo anno scribens est mortuus.

Auffindung der Wahrheit anzuleiten. Zu dem gleichen Zweck bedient sich Plato der dialogischen Darstellungsform. Er will seinen Schriften so viel möglich die Vortheile der mündlichen Wechselrede zuwenden. Nur darum löst sich die Untersuchung am Schluß der Dialogen so oft scheinbar in Resultatlosigkeit und Widerspruch auf, weil Plato den Leser zu selbstthätiger Gedankenerzeugung, zu eigener Fortführung der begonnenen Untersuchung, kurz zum wahren Verständniß zwingen will. Plato's dialogische Methode verbindet also mit dem Zweck einer objectiv wissenschaftlichen Darstellung des Systems zugleich den Zweck einer Heranbildung des Subjects zum Begreifen desselben. Eben diese Verschmelzung des wissenschaftlichen und des epagogischen Elements macht die Eigenthümlichkeit der platonischen Methode aus. Sokrates hatte nur den Zweck gehabt, das philosophirende Subject zum philosophischen Denken und Leben zu erziehen; Aristoteles umgekehrt verfolgt den Zweck, sein System systematisch zu entwickeln; Plato verbindet beides: die epagogische Erhebung des Subjects zur Idee und die constructive Entwicklung der Idee ist bei ihm in eine und dieselbe philosophische Thätigkeit verschlungen.

Für das Verständniß der platonischen Schriften ist der Gesichtspunkt festzuhalten, daß sie nicht, wie etwa die aristotelischen, ein fertiges System in seinen verschiedenen Theilen darstellen, sondern einen organischen Fortschritt, eine steigende Reife und Vertiefung aufweisen; und zwar ist dieser Fortschritt nicht blos ein methodischer, wie Schleiermacher annimmt, sondern ein Fortschritt des Philosophen selbst, d. h. Plato hat nicht blos um des Lernenden willen, aus pädagogischen Motiven, um das Verständniß zu erleichtern, diese aufsteigende Stufenfolge eingehalten, sondern seine eigene philosophische Denkweise war in fortschreitender Entwicklung, beziehungsweise Umwandlung begriffen, so daß jeder Dialog eine höhere und reifere Entwicklungsstufe seiner Philosophie darstellt (K. Fr. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie). Diese Entwicklung theilt sich jedoch in drei Hauptperioden, eine elementarische, dialektische und systematische. In der ersten Periode ist Plato noch gänzlich Sokratiker; die Gespräche dieses Zeitraums treten den sokratischen bei Xenophon an die Seite. Ihr Inhalt ist, ächt sokratisch, die Untersuchung ethischer Begriffe, ihre Methode die Induction, ihre Tendenz, nachzuweisen, daß jede Untersuchung eines Gegenstands von der Feststellung des Begriffs, des τί ἐστι, ausgehen müsse. Ihre

Polemik gilt noch nicht abweichenden philosophischen Lehren, sondern, wie die sokratische, der herrschenden Unwissenschaftlichkeit und Grundsatzlosigkeit des Tages, noch nicht sowohl dem Prinzip der Sophistik, als der Oberflächlichkeit ihres Treibens. So untersucht der Charmides den Begriff der σωφροσύνη, der Laches den der ἀνδρεία, der Euthyphro den Begriff der Frömmigkeit, der Lysis den der Freundschaft, der Protagoras das Wesen der Tugend überhaupt; der Meno hat es mit der Lehrbarkeit der Tugend, der Krito mit der Pflicht des Gehorsams gegen die Gesetze zu thun, der Gorgias, bereits im Gegensatz gegen die Prinzipien der Sophistik, mit dem Begriff des Guten und der Gerechtigkeit. Die zweite Periode befaßt diejenigen Gespräche, in welchen Plato die Sokratik zur Ideenlehre fortentwickelt. Er sucht in diesen Dialogen ein Gebiet schlechthin gewisser, objectiver Realität zu gewinnen und zu begründen; dieses schlechthin Wirkliche sind ihm die reinen Vernunftbegriffe oder Ideen. Man nennt darum die Gespräche dieser Periode die dialektischen. Die Gegensätze, mit welchen sie sich aus einander setzen, sind hauptsächlich die Lehre des Protagoras und die eleatische Philosophie. In diese zweite Schriftstellerperiode gehören der Theätet, der Sophistes, der Politikus und der Parmenides (die megarische Gesprächsgruppe). In den Gesprächen der dritten Periode sucht Plato vom Gesichtspunkt der Ideenlehre aus, die von jetzt an als fertig und anerkannt vorausgesetzt wird, die concreten Sphären der Ethik und Physik zu bearbeiten, und die bisher vereinzelten und gesonderten Disciplinen zur Totalität eines Systems zu verknüpfen. In diese Periode fallen der Phädrus und das Symposion, die gleichsam als Vorwort oder Einleitung zu den Schriften dieses Zeitraums anzusehen sind, dann der Phädo, der Philebus, die Republik, der Timäus und die Gesetze.

§ 26. Eintheilung der platonischen Philosophie.

Eine Eintheilung seiner Philosophie hat Plato nirgends aufgestellt. Er hatte auch keine Veranlassung dazu, da er seine Philosophie nicht in rein systematischer Form dargestellt hat. In der That aber läßt sich eine dreitheilige Gliederung seiner Philosophie nicht verkennen. Auf dieselbe weist schon die bereits im Alterthum herrschende Ansicht hin, Plato zuerst habe das System der Philosophie vollendet, indem er zu Physik und Ethik eine neue, bisher unbekannte

Wissenschaft, die Dialektik, hinzugefügt habe [1]). Diese Ansicht ist richtig; die Dialektik ist bei Plato nicht nur integrirender, sondern grundlegender Haupttheil der Philosophie geworden, die Wurzel, aus der Physik und Ethik erst hervorgehen sollen. Da zudem diese Dreitheilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik seitdem stehend geworden ist, da sie von Plato's Schüler Xenokrates gebraucht und von Aristoteles als bekannt vorausgesetzt wird, so haben wir allen Grund, sie für platonisch zu halten, mag sie nun von Plato ausdrücklich in dieser Form ausgesprochen oder nur als sich von selbst ergebende Gliederung seiner Lehre gehandhabt worden seyn.

§ 27. Die platonische Dialektik oder die Wissenschaft der Ideen.

1. Begriff der Dialektik.

Nach der ursprünglichen Bedeutung des Worts ist Dialektik die Kunst, eine wissenschaftliche Unterredung zu führen, gesprächsweise in Fragen und Antworten Erkenntnisse zu entwickeln. Auch Plato definirt die Dialektik so [1]). Nun ist aber dem Plato die Kunst der richtigen Gesprächsführung zugleich auch die Kunst des richtigen Denkens: denn Rede und Gedanke ist ihm dasselbe: das Reden ein lautes Denken, und das Denken ein lautloses Gespräch der Seele mit sich selbst [2]). Daher gebraucht er den Ausdruck Dialektik auch zur Bezeichnung der logischen Operationen, durch welche nach ihm die Erkenntniß des Wahren zu Stande kommt. Die Dialektik ist ihm das Organ, mittelst dessen die Vernunft stufenweise von der Sinnenwelt zum Unbedingten aufsteigt [3]) und die reinen Vernunftbegriffe oder Ideen ergreift. Da nun aber für Plato die Ideen das allein Wirkliche und Substanzielle sind, so definirt er die Dialektik auch als die Wissenschaft des wahrhaft und unwandelbar Seienden, *ἡ περὶ τὸ ὄντως ὂν ἐπιςήμη* [4]).

---

1) D. L. III, 56.

1) Plat. Rep. VII, p. 534, e: Die *διαλεκτικὴ* ist diejenige *παιδεία*, *ἐξ ἧς ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιςημονέςατα οἷοί τ᾽ ἔσονται οἱ παῖδες.*

2) Soph. 263, e: *οὐκοῦν διάνοια καὶ λόγος ταὐτόν, πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια.*

3) Rep. VI. p. 511, b.

4) Phileb. p. 58, a: *ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις* ist nach dem Urtheil aller

2. Die Genesis und die Motive der platonischen Ideenlehre.

Geht man der Entstehung der platonischen Ideenlehre nach, so erweist sie sich als gemeinschaftliches Product der sokratischen Methode der Begriffsbildung, der heraklitischen Lehre vom Fluß aller Dinge und der eleatischen Lehre vom reinen Seyn.

a) Sokrates hatte nach sachgemäßer Objectivität des Erkennens, nach einem wirklichen Wissen der Dinge gestrebt und dieses Wissen in der Erkenntniß der Begriffe der Dinge gefunden. Es lag diesem Suchen der Begriffe die stillschweigende Voraussetzung zu Grund, daß der Begriff der Ausdruck des objectiven Wesens der Dinge selbst sei. Diesen Standpunkt des Sokrates hat Plato theils festgehalten, theils metaphysisch weiter gebildet, indem er lehrte, daß die Allgemeinbegriffe nicht blos die Normen der subjectiven Erkenntniß, sondern auch das reale Wesen der objectiven Welt, das wahre Seyn der Dinge, das gemeinschaftliche Prinzip alles Seyns und Wissens seien. Plato ist nur darin weiter gegangen, daß er die allgemeinen Begriffe, **τὰ καθόλου**, für eigene, neben und außer den Einzeldingen existirende Substanzen, für **οὐσίαι χωρισταί**, wie Aristoteles sich auszudrücken pflegt, erklärt hat.

b) Plato ist frühzeitig, außer mit Sokrates, auch mit der Philosophie des Heraklit bekannt geworden, und auch diese Philosophie hat auf die Ausbildung seiner Ideenlehre eingewirkt. Aristoteles berichtet hierüber Met. I, 6, 2 (XIII, 9, 34 ff.) Folgendes: „Plato war von Jugend auf vertraut mit dem Herakliteer Kratylus und mit der heraklitischen Lehre, daß alles Sinnliche in beständigem Flusse, und ein Wissen davon nicht möglich sei. Daher folgerte er, wenn ein wirkliches Wissen möglich seyn soll, so könne es sich nicht auf die Sinnenwelt beziehen, da diese in beständiger Veränderung begriffen sei, sondern es müsse alsdann außer und neben dem Sinnlichen noch etwas Anderes existiren, was Bestand habe." In der That hat Plato die heraklitische Ansicht von der Sinnenwelt immer festgehalten. Das sinnliche Dasein ist ihm ein Fließendes, überall Wechselndes, ein nicht wahrhaft Reales, sondern zwischen Seyn und Nichtseyn, So- und Anderssein unbestimmt in der Mitte Schwebendes, von dem es ebendeßwegen nur Meinung (**δόξα**), Vorstellung ohne bleibende und

---

Einsichtigen ἡ περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς — μακρῷ ἀληθεστάτη γνῶσις.

allgemeine Gültigkeit, aber kein Wissen, kein feststehendes und abgeschlossenes Erkennen gibt. Daher folgerte er: gibt es nur Sinnliches, so gibt es weder ein wahres Seyn, noch ein Wissen [5]); soll es ein wahres Seyn und ein Wissen geben, so muß etwas Uebersinnliches existiren, das als solches nicht durch Sinnenwahrnehmung, sondern nur durchs Denken (**λογισμός, νόησις**) erfaßt werden kann, und das der Gegenstand der eigentlichen Wissenschaft ist.

c) Dieselbe Behauptung hatten die Eleaten aufgestellt. Daß das unsinnliche Seyn das einzig wahrhaft Reale sei, daß in ihm Denken und Existenz zusammenfallen, hatte auch Parmenides gelehrt. Plato erkennt dieß vollkommen an. Er stellt den Parmenides als den eigentlichen Vorläufer seiner Ideenlehre dar, indem er ihn in dem gleichnamigen Gespräch als Wortführer und Vertreter derselben auftreten läßt, womit gesagt seyn soll, die Ideenlehre sei gleichsam der wahre Sinn, die consequente Fortbildung der eleatischen Lehre. Andererseits war jedoch Plato mit der eleatischen Lehre nicht völlig einverstanden. Die Eleaten lehrten, es gebe nur Eine intelligible Substanz, das reine Seyn. Diese Ansicht bestreitet Plato im Sophistes. Das reine, alles bestimmten Inhalts entbehrende Seyn — zeigt er hier — wäre das Unerkennbare, das Nichts. Das wahrhaft Seiende oder die Idee dürfe daher nicht als abstracte, sondern müsse als b e s t i m m t e Einheit gefaßt werden. Da aber alle Bestimmtheit Begrenzung gegen Anderes sei, so könne es nicht blos Eine Substanz geben, sondern man müsse eine Vielheit von Substanzen oder Einheiten (**ἑνάδες** oder **μονάδες** Phileb. 15, a) annehmen. In Uebereinstimmung mit den Eleaten nimmt also Plato an, daß jede Idee ein **ἕν**, ein Eins, daß sie ewig, unveränderlich, von aller Unvollkommenheit des sinnlichen Daseins unberührt, daß sie nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern intelligibel sei; aber im Widerspruch mit ihnen behauptet er, daß es eine Vielheit von Ideen gebe, und daß jede Idee einen bestimmten concreten Inhalt habe.

---

5) Vgl. Kratyl. 439, d: Sokr.: *ἆρ' οὖν οἷόν τε προσειπεῖν τι ὀρθῶς, εἰ ἀεὶ ὑπεξέρχεται; ἢ ἀνάγκη ἅμα ἡμῶν λεγόντων ἄλλο αὐτὸ εὐθὺς γίγνεσθαι καὶ ὑπεξιέναι καὶ μηκέτι οὕτως ἔχειν;* — Krat.: *ἀνάγκη.* — Sokr.: *πῶς οὖν ἂν εἴη τι ἐκεῖνο, ὃ μηδέποτε ὡσαύτως ἔχει; — ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἂν γνωσθείη ὑπ' οὐδενός. ἅμα γὰρ ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἀλλοῖον γίγνοιτο, ὥςε οὐκ ἂν γνωσθείη ἔτι, ὁποῖόν τί ἐςι ἢ πῶς ἔχον. — ἀλλ' οὐδὲ γνῶσιν εἶναι φάναι εἰκός, εἰ μεταπίπτει πάντα χρήματα καὶ μηδὲν μένει.*

3. Plato's Lehre von den Ideen.

Hieraus ergibt sich folgender Begriff der platonischen Ideen. Von Seiten ihrer logischen Natur betrachtet ist die Idee das begriffliche Wesen oder das Was (τὸ τί ἐστι) der Dinge; sie ist das, was jedes Ding an sich ist (ἕκαστον αὐτό, z. B. τὸ καλὸν αὐτό)[6]); sie ist das Allgemeine im Einzelnen, τὸ καθόλου, τὸ ἐπὶ πᾶσι κοινόν, das Eine im Vielen (ἓν ἐπὶ πολλῶν), das Identische (ταὐτό) im Mannigfaltigen. Zu einander stehen die Ideen im Verhältniß der logischen Ueber-, Neben- und Unterordnung; diejenige Idee, welche alle andern unter sich befaßt, ist die Idee des Guten, da nach Plato nur das Gute die letzte und höchste Quelle alles Seyns, sowohl des objectiven, des Daseins, als des subjectiven, des Erkennens, sein kann (Rep. VI, p. 504—509. 517); sie ist die Krone, der höchste Gipfel, das letzte Prinzip des Ideenreichs und damit des Seyns überhaupt. Man darf jedoch aus diesem logischen Verhältniß der Ideen zu einander nicht folgern, die Ideen seien nach Plato bloße subjective Begriffe, bloße logische Abstraktionen, νοήματα ψυχῆς. Plato bestreitet diese Ansicht im Parmenides ausdrücklich (p. 132). Die Ideen haben nach ihm vielmehr objective Realität; jede Idee ist ihm ein anundfürsichseiendes (καθ' αὐτὸ ὄν), einfaches (μονοειδές), vollkommenes (Phaed. p. 75), unkörperliches und unräumliches Wesen, das im Wechsel der Erscheinungswelt unveränderlich beharrt und sich immer gleich bleibt (ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει). Von jeder Idee gilt, was Plato im Gastmahl von der Idee des Schönen sagt. „Das Schöne — heißt es hier p. 211, a — ist ewig (ἀεὶ ὄν), weder entstanden noch vergänglich, weder wachsend noch schwindend; nicht in der einen Beziehung schön, in der andern häßlich, so daß es den Einen so, den Andern anders erschiene. Auch kann es nicht sinnlich wahrgenommen werden, etwa wie ein Gesicht oder eine Hand; auch ist es nicht an einem Andern (ἐν ἑτέρῳ τινί), sondern es existirt an und für sich (αὐτὸ καθ' αὐτό). Alles Andere, was wir schön nennen, nimmt an ihm Theil, doch so, daß während dieses Andere entsteht und vergeht, das Schöne selbst weder mehr noch weniger wird, und nichts dabei leidet." Die Idee ist folglich das allein Wirkliche, τὸ ὄντως ὄν, die Ideenwelt der Inbegriff aller Realität; außer ihr hat nichts wesenhafte Existenz.

---

6) Rep. VI. p. 507, b. Phaed. 74, b: αὐτὸ τὸ ἴσον.

Zur Erscheinungswelt verhalten sich die Ideen als Musterbilder, **παραδείγματα**[7]; die sinnlichen Einzeldinge (**τὰ αἰσθητά**) verhalten sich zu den Ideen als Nachahmungen (**μιμήματα**), Abbilder (**ὁμοιώματα, εἰκόνες**) oder Abschattungen (**εἴδωλα**). Jedes Einzelding ist dasjenige, was es ist, nur durch seine Theilnahme (**μέθεξις, κοινωνία**) an der gleichnamigen Idee[8]). Hiernach beantwortet sich die Frage, von was es Ideen gebe, dahin: von Allem, was existirt; denn wovon es keine Idee gäbe, das wäre absolut nicht, Parm. 130 ff.[9]). Es gibt also Ideen nicht nur vom Schönen und Guten, sondern auch eine Idee der Kugel, des Tischs, der Stimme, der Farbe, des Tons, der Gesundheit, der Ruhe und der Bewegung, der Langsamkeit, der Kleinheit, der Aehnlichkeit, des Nennworts u. s. w., ja selbst Ideen des Schlechten und Schändlichen[10]). Plato sagt geradezu, wo ein Vieles mit einem gemeinsamen **ὄνομα** bezeichnet werde, sei eine gleichnamige Idee vorauszusetzen Rep. X. p. 596, a. Auch Aristoteles sagt, nach

7) Parm. 132, d: *ἔμοιγε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν. τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα.* Tim. 48, e: es gibt *δύο εἴδη* des Seyns: *ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν.* Tim. 52, a: es gibt zwei *γένη* des Seienden: *ἓν μὲν τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, ἀόρατον καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν· τὸ δὲ ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ᾽ αἰσθήσεως περιληπτόν.*

8) Phaed. 100, c. d: Wenn mir Jemand sagt, es sei etwas schön, weil es eine schöne Farbe, eine schöne Gestalt oder dergleichen hat, so gebe ich auf diese Antwort nichts; das aber halte ich fest, *ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλόν, ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία, εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσαγορευομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ᾽ ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά.*

9) Parm. 130: Parmenides fragt den Sokrates: gibst du eine anundfürsich seiende Idee des Gerechten, Schönen und Guten zu? Ja. Auch eine anundfürsich existirende Idee des Feuers oder des Wassers? Sokrates: darüber, Parmenides, war ich schon oft im Ungewissen, ob man auch hiefür eine Idee annehmen müsse. Parmenides: Du bist also auch wohl in Betreff solcher geringfügigen und schmutzigen Dinge, wie Haare, Koth, Schmutz, im Zweifel, ob du annehmen sollst, es existire für jedes dieser Dinge eine davon gesonderte Idee? Sokrates: nein, sondern für diese Dinge eine Idee anzunehmen, wäre abgeschmackt. Parmenides: du bist eben noch jung, mein Sokrates, und die Philosophie hat dich noch nicht so völlig ergriffen, wie sie dich, denk' ich, ergreifen wird, wenn du keines von diesen Dingen mehr geringschätzen wirst. Für jetzt richtest du dich noch nach der Meinung der Leute, weil du noch so jung bist.

10) Eine Sammlung der Stellen gibt Ritter II, 302 ff.

Plato entspreche allen Arten von Einzeldingen eine gleichnamige Idee, Met. I, 9, 2: σχεδὸν γὰρ ἴσα ἢ οὐκ ἐλάττω τὰ εἴδη ἐςὶ τούτων, περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐπ' ἐκεῖνα προῆλθον. Die Vielheit der Ideen ist also völlig unbegrenzt.

4. Kritik der platonischen Ideenlehre.

Das Wahre an der platonischen Ideenlehre ist die von Plato zuerst geschöpfte Einsicht, daß das Allgemeine Realität habe, und zwar größere Realität, als das empirisch Einzelne. Plato zuerst hat sich die Frage gestellt: was ist das wirkliche und wesenhafte Seyn? Sind es die Einzeldinge, und existirt sonach das Allgemeine blos in der Abstraktion des menschlichen Denkens, oder ist das Allgemeine das wahrhaft Reale, und die Individuen blos dessen Darstellungen und Erscheinungen? Sind die Gattungen und Arten blose Begriffe, oder aber die substantiellen Grundlagen des Individuellen? Plato hat diese Frage dahin beantwortet, daß das Wirkliche und Wesenhafte nicht die Individuen, sondern die Gattungstypen seien; die Individuen gelten ihm nur als Besonderungen und Erscheinungen ihrer Arten. Mit Recht. Denn wie könnte z. B. der Anatom von den wenigen Cadavern, die er vollständig untersucht hat, auf die gleiche Organisation aller lebenden, verstorbenen und zukünftigen Menschen schließen, wie er doch mit der größten Zuversicht thut, wenn er nicht voraussetzen dürfte, daß die menschliche Organisation ein Typus ist, der sich in allen Individuen, gleichgültig, wie vielen, wiederholt? Wie könnte er von diesem Gattungstypus aus das einzelne Individuum beurtheilen, z. B. die physische Organisation eines einzelnen Menschen für eine abnorme, regelwidrige erklären, wenn der Gattungstypus nicht höher stünde, nicht realer wäre, als das Einzelding? Die nominalistische Empirie, für die es nichts Wirkliches gibt, als die Individuen, hebt die allgemeinen Begriffe, und ebendamit alle Wissenschaft auf; von Classen, Gattungen und Arten kann bei ihr keine Rede sein; consequent müßte nach ihr jedem Einzelding, jedem Pferde, jedem Stuhl sein eigener Name gegeben werden. Dieß gibt auch Locke, der consequenteste aller Nominalisten, zu, wenn er sagt, der Hauptzweck der allgemeinen Begriffe sei der, die Benennung der Dinge abzukürzen. Allein, wenn die Art- und Gattungsbegriffe nur ungenaue Abbreviaturen sind, wenn ihnen keine objektive Wahrheit und Wirklichkeit zukommt, so ist keine Wissen-

schaft möglich, da diese durchaus nur vom Allgemeinen handeln, und das Individuum nur als Exemplar seines Classentypus berücksichtigen kann [11]). Daher hat Plato ganz richtig die objective Realität des Allgemeinen oder die Existenz der Ideen als Postulat, als nothwendige Voraussetzung des Wissens und aller Wissenschaft angesehen. Allein er hat dieses Verdienst, die objective Wirklichkeit des Allgemeinen erkannt zu haben, durch zwei Mängel wieder geschmälert. Der eine ist, daß Plato nicht bloß die Gattungen und Arten, d. h. die Grundtypen der Natur, sondern sämmtliche Begriffe, auch die Begriffe von Eigenschaften, Zuständen, Verhältnissen ebenso, wie jene, für Substanzen oder reale Wesenheiten erklärt, was eine irrthümliche Uebertreibung einer in ihrem Grunde richtigen Erkenntniß war. Sodann ist das System der Ideen in sich selbst keiner dialectischen Entwicklung fähig. Plato spricht zwar den Satz aus, die Ideen seien ein logisch gegliederter Organismus, und von einer Idee ausgehend könne man alle andern finden (Meno 81). Allein eine solche dialectische Entwicklung und Construction der Ideenwelt wäre nur möglich, wenn die Ideen flüssige Begriffe und einander immanent wären. Das sind sie aber nicht, sie sind objective Realitäten, fertige und feste Substanzen, mithin einer dialectischen Zerlegung und Verbindung schlechthin unfähig. Daher mußte auch der schwache Anfang zu einem System der Ideen, den Plato macht, indem er die Idee des Guten als oberste Idee, als letzten Grund des Erkennens und des Seyns, des Idealen und Realen setzte, nothwendig fruchtlos bleiben.

§ 28. Die platonische Physik.

1. Plato's Begriff von der Materie.

In der Dialectik hat sich als Ergebniß herausgestellt, daß die Idee das einzige ὄντως ὄν, und außer den Ideen nichts wahrhaft wirklich ist. Aus diesem Satze folgt, daß der Erscheinungswelt ein wahres Seyn nicht zukommt. In der That bezeichnet Plato das sinnliche Dasein als ein μὴ ὄν. Allein der Sinnenwelt die Existenz schlechtweg abzusprechen, sie für ein absolut Nichtseiendes zu erklären, ist darum doch Plato's Meinung nicht. Seine Ansicht ist, der Sinnenwelt komme zwar nicht ein wahrhaftes Seyn zu, aber doch eine ge-

11) Vgl. Fischer, die Metaphysik vom empirischen Standpunkte aus. 1847. S. 19 ff.

wisse Art von Seyn, *τοιοῦτό τι, οἷον τὸ ὄν*. Genauer ist ihm das sinnliche Dasein ein zwischen Seyn und Nichtseyn in der Mitte Stehendes; ein Etwas, das immer nur wird, aber nie ist [1]), ein Etwas, das stets zugleich mit seinem eigenen Gegensatz, mit dem Andern seiner selbst behaftet, durch Fremdartiges getrübt, somit immer zugleich nicht das ist, was es an sich ist [2]). In der Sinnenwelt stellt sich die Idee zwar dar, aber nicht beharrend und nicht rein, sondern flüchtig und vorübergehend, verworren und verunreinigt, nicht an sich selbst in ihrer einfachen Einheit, sondern gespalten in eine Vielheit gleichnamiger Dinge. Nun fragt es sich, worin der Grund dieser Sinnenwelt zu suchen ist, in welcher sich die Idee so unvollkommen und verzerrt reflektirt? In der Idee selbst kann er nicht liegen, da diese nichts Sinnliches ist, und da sie sich unverändert gleich bleibt. Es muß somit noch ein zweites Daseinsprinzip, ein Prinzip zur Erklärung der Sinnenwelt angenommen werden, ein Prinzip, das einerseits selbstständig ist, da es eine ganz andere Form der Existenz begründet als die der Idee, andererseits aber auch unselbstständig, da in diesem zweiten Existirenden doch nur die Idee, wenn auch getheilt, verkümmert und verdorben, zur Erscheinung kommt; kurz es bleibt nur übrig, ein eigenes, nicht ideales, sondern ausgedehntes, räumliches, aber durch die Idee bestimmbares und daher jeder Gestaltung fähiges Daseinsprinzip, eine Art Materie anzunehmen. Diese Folgerung hat Plato auch gezogen, am bestimmtesten im Timäus 48, e ff. Er läßt hier vor der Schöpfung der Welt ein materielles Substrat, eine chaotische, unruhig fluctuirende Masse existiren, aus welcher sodann der Weltbildner oder Demiurg nach dem Muster der Ideen die Welt gestaltet. Den später technisch gewordenen Ausdruck *ὕλη* gebraucht Plato für diesen Urstoff noch nicht [3]), wohl aber vergleicht er ihn mit der *ὕλη*, die von den

1) Plat. Tim. 27, d: *ἔςιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δ' οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δ' οὐδέποτε. τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαςὸν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δ' οὐδέποτε ὄν.*

2) Sympos. p. 211 (s. ob. S. 130). Rep. V, 479. 480: *τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, — κυλινδεῖται μεταξὺ τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος*, wie z. B. das empirische Schöne, Gute, Gerechte, das nie absolut schön u. s. w. ist und ebendarum auch als unschön u. s. w. erscheinen kann (ib.)

3) Obwohl ihm Spätere z. B. Aristoteles, diesen Terminus zuschreiben, Arist. Phys. IV, 2. p. 209, b, 11: *Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ.*

Handwerkern verarbeitet werde. Er beschreibt ihn als etwas völlig Unbestimmtes und Formloses, das aber fähig sei, allerlei Formen in sich abzubilden, als ein **ἄμορφον, ἀόρατον, πανδεχές** [4]). Er gibt zu, daß es schwer sei, diese Urmaterie mit Worten zu bezeichnen, da sie weder durchs Denken (**νόησις**) zu erfassen sei, wie die Idee, noch mit der Empfindung, wie das Sinnliche, sondern nur durch eine Art von Analogieschluß, **λογισμῷ τινι νόθῳ**, Tim. 52, a. Nimmt man diese Darstellung des Timäus wörtlich, so wird hier unverkennbar die Lehre von einer der Weltbildung vorangehenden ewigen Materie vorgetragen; es wird der Ideenwelt eine zweite Substanz, ein zweites beharrliches Prinzip des Seyns zur Seite gestellt — in offenbarem Widerspruch gegen die Lehre von den Ideen, nach welcher nur diesen ein substantielles Seyn zukommt. Zwar gesteht Plato diesen Widerspruch nicht zu. Die Behauptung, daß nur der Idee ein wahres Seyn zukomme, wird auch im Timäus wiederholt 27, d. Auch stellt Plato jene Urmaterie, die **δεξαμενή**, im Verlauf seiner Darstellung (Tim. 52, a. d.) dem Raume (**χώρα**) gleich, was zu beweisen scheint, daß sie ihm kein positiv raumerfüllendes Substrat ist; sie wäre ihm hiernach das reine Außereinander, eine Art immaterieller Ausdehnung. Allein wie könnte eine solche immaterielle Materie, wenn sie etwas schlechthin Substanz-

---

4) Tim. 49, a: außer den Ideen und den ihnen nachgebildeten Einzeldingen gibt es noch ein *τρίτον γένος*, das in Worten klar zu machen die Untersuchung uns nöthigt, obwohl es ein *χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος* ist. *τίνα οὖν ἔχον δύναμιν κατὰ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα, πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν* (Mutterschoos) *αὐτό, οἷον τιθήνην* (Amme). 50, c: *δέχεται ἀεὶ τὰ πάντα. ἐκμαγεῖον* (bildsame Masse) *φύσει παντὶ κεῖται.* p. 53, a: *δεξαμενή.* 51, a: *διὸ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν· ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον* (schwer zu fassen) *αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.* Man kann dieses Etwas so bezeichnen: es sei dasjenige, was zu Feuer, Wasser und Erde wird, aber weder Feuer, noch Wasser, noch Erde ist. 52, a: *τρίτον δ' αὖ γένος τὸ τῆς χώρας, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ.* Auch im Philebus p. 23 ff. wird ein solches bildsames Urelement angenommen, das Plato, hier an die pythagoreische Lehre anknüpfend, das Unbegrenzte oder das Maaßlose (*ἄπειρον*) nennt. Ihm gegenüber steht die Grenze (*τὸ πέρας*), das Maaß, d. h. die Idee, die begriffliche Bestimmtheit, welche dem Unbegrenzten Gestalt, Beschaffenheit, Gesetz, Ordnung, Harmonie u. s. w. gibt, wie bei den Pythagoreern dieß die arithmetische Bestimmtheit that. Das Einzelding ist ein Produkt (*ἔκγονον*) der Mischung dieser beiden Elemente. Ebenso p. 26, c. d.

loses und Unwirkliches, das bloße Nichtsein der Idee ist, die Macht haben, zu bewirken, daß sich die Idee in der Erscheinungswelt nicht beharrlich, nicht rein und ungetrübt, sondern nur vorübergehend, gebrochen, entstellt, verzerrt, und in eine Vielheit von Exemplaren zersplittert darstellen kann? Es ist also der Folgerung nicht auszuweichen, daß die Idee an der Sinnenwelt eine reale Schranke, ein Hinderniß, einen unüberwindlichen Gegensatz hat. Plato selbst redet vom Verhältniß der Erscheinungswelt zur Ideenwelt häufig so, als ob es zwei selbstständige, substanziell von einander verschiedene Gebiete wären. Er nennt ja die Ideen Urbilder, die Dinge Abbilder, und läßt die Dinge an den Ideen theilhaben; die Sinnenwelt erscheint hiemit ganz als eine zweite Welt neben der Ideenwelt, daher schon Aristoteles seine meisten Einwendungen gegen die Ideenlehre auf diese Voraussetzung gebaut hat. Es ist also dem Plato nicht gelungen, jenen Widerspruch und ebendamit den Dualismus seines Systems zu beseitigen. Es gab für Plato nur Einen Ausweg, um unter Festhaltung der Ideenlehre jenem Widerspruch zu entgehen: er hätte das sinnliche Dasein mit den Eleaten für das Produkt verworrener Vorstellung, für subjectiven Schein, die Sinnenwahrnehmung für eine Täuschung erklären müssen. Es wäre dieß der Standpunkt des subjectiven Idealismus. In der That hat Ritter (Gesch. d. Philosophie II, 363 ff.) angenommen, es sei dieß Plato's Ansicht gewesen. Aber mit Recht hat ihm Zeller (II, 227 ff.) entgegnet: in Plato's Schriften findet sich keine Aeußerung, die zu dieser Annahme berechtigte; im Gegentheil, Plato leitet, weit entfernt, das materielle Dasein für ein Produkt der subjectiven Vorstellung anzusehen, umgekehrt die sinnliche Vorstellung aus der körperlichen Beschaffenheit des Menschen, aus der Verbindung der Seele mit dem Körper ab.

2. Die Natur.

Der Naturphilosophie hat Plato nur eine einzige Schrift gewidmet, den Timäus, dessen Abfassung überdieß in seine spätern Lebensjahre zu fallen scheint [5]). Wortführer in diesem Gespräch ist aus-

5) Böckh, Untersuchungen über das kosmische System des Plato S. 149: „Der Timäus ist wahrscheinlich spät von Plato zur Fortsetzung der Republik geschrieben, da der Kritias, welcher mit dem Timäus noch enger zusammenhängt, als der Timäus mit der Republik, von Plato als Bruchstück hinterlassen wurde, wie wir ihn haben."

nahmsweise nicht Sokrates, sondern der Pythagoreer Timäus aus Lokri. Dem Sokrates einen Vortrag über Naturphilosophie in den Mund zu legen, wäre allzu unpassend gewesen, da dieser sich nie mit der Natur abgegeben, im Gegentheil die Naturforschung als unfruchtbar betrachtet hatte. Mit Recht dagegen tritt ein Pythagoreer als Wortführer auf, da die meisten Ideen des Timäus an den Pythagoreismus anknüpfen; so die Construction der Körperwelt, die Idee der dieselbe belebenden und in harmonischer Gliederung erhaltenden Weltseele, die Präexistenz und Wanderung der Einzelseelen. Nur in Einem Punkte weicht Plato von den Pythagoreern ab, nämlich darin, daß er die Erde als ruhenden Körper in den Mittelpunkt des Universums setzt und die Planetensphären um sie rotiren läßt, während nach der Lehre der Pythagoreer das Centralfeuer die Mitte der Welt einnimmt. Die dialogische Form tritt im Timäus zurück, was in dem Stoffe dieser Schrift seinen Grund hat. Denn nur das Intelligible, **τὸ νοητόν**, ist dialectischer Behandlung fähig, nicht aber die Natur. Da nämlich das erscheinende Seyn mittelst der vernunftlosen Sinnenwahrnehmung aufgefaßt wird, und Gegenstand der Meinung ist[6]), so läßt sich die Physik nie zur Gewißheit der Wissenschaft erheben, sondern man muß sich in diesem Gebiete mit der Wahrscheinlichkeit begnügen, die eine streng begriffliche, somit dialectische Erörterung weder zuläßt noch nöthig macht.

Der Gesichtspunkt, von dem aus Plato die Natur betrachtet, ist der teleologische, im Gegensatz gegen den Standpunkt der mechanischen Naturerklärung, den die frühern Naturphilosophen eingenommen hatten. Ihrer Substanz nach hat zwar die Natur das wahre Seyn nicht, das nur den Ideen zukommt; aber ihrer Form nach, mag man nun die Welt als Ganzes und die in ihr herrschende Ordnung betrachten oder auf die Gestaltung des Einzelnen in ihr reflectiren, erweist sie sich nach Plato als eine Region des Seyns, die doch so vollkommen schön und gut ist, als sie irgend werden konnte, und die somit nicht durch blinde Nothwendigkeit entstanden, sondern zweckgemäß so und nicht anders gebildet worden ist. Er tadelt an Anaxagoras, daß er, im Widerspruch mit seinem Prinzip des **νοῦς**, überall nur die mechanischen Ursachen angebe, statt nach den Zweckursachen zu forschen, und die Zweckmäßigkeit in der Einrichtung des Universums

---

6) Tim. 28: a: τὸ δόξῃ μετ᾽ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον.

nachzuweisen, Phaed. 97. Von demselben Gesichtspunkt geht der Timäus aus. Schon die äußere Einkleidung desselben beruht auf dieser Idee. Er gibt sich nämlich als Fortsetzung der Republik (Tim. init.), und dieß ist er insofern, als er die Betrachtung der Idee des Guten, die in der Republik angestellt worden war, fortsetzt. Die Republik hatte die Verwirklichung des Guten im Staat dargestellt: entsprechend sucht der Timäus die Verwirklichung der Idee des Guten im Universum nachzuweisen. Er führt den Gedanken aus, daß die Welt ein Abbild des Besten, ein nach Möglichkeit vollendetes Kunstwerk sei. Der Weltbaumeister, gut und neidlos, hatte die Absicht, sie aufs Beste einzurichten, und er hat sie im Hinblick auf die ewigen Musterbilder der Ideen nach dem Muster des *αὐτοζῷον* geschaffen 28, a. 29, e. 30, d.

Die Weltbildung erzählt Plato als zeitlichen Hergang. Ehe Gott (*ὁ δημιουργός*) die Welt ins Dasein rief, existirte zweierlei, die Ideenwelt und die Materie, jene unbeweglich und unveränderlich verharrend, diese eine wild und ordnungslos fluctuirende Masse. Aus Beidem zusammen sollte die sichtbare Welt entstehen, und es bedurfte daher vor Allem eines Mittelgliedes, durch welches die Gemeinschaft und Durchdringung beider Elemente möglich wurde. Ein solches Mittelglied zwischen Idee und Materie ist für Plato die Seele, *ψυχή*, sie ist nicht nur das denkende, sondern auch das der Materie organische Gliederung und Belebung mittheilende Prinzip (Phaedr. p. 245 f. Phaed. p. 105). Ohne *ψυχή* konnte somit auch die Welt, die ein gegliedertes und sich bewegendes organisches Ganzes ist, nicht entstehen. Der Demiurg bildete daher zuvörderst die Seele der Welt aus einer Mischung des idealen und des materiellen Elements, welche beide sie vereinigen sollte; er dehnte sie nach allen Dimensionen aus zu dem ganzen Umfang, den hernach die sichtbare Welt erhielt, brachte in ihr insbesondere die Kreisbahnen für die großen Weltkörper an und baute sodann in sie wie in ein Gerüste die Welt selbst hinein, die so von der sie in allen Theilen durchdringenden Seele Bewegung, Ordnung und Leben erhielt und fortwährend erhält. Es versteht sich von selbst, daß diese Darstellung, wie Plato selbst sagt, mythisch ist (Tim. 29, d. 69, b.), und die zeitliche Aufeinanderfolge der einzelnen Schöpfungsacte nur der mythischen Einkleidung angehört. Es läßt sich daher auch darüber nichts ausmachen, ob Plato einen zeitlichen Weltanfang gelehrt hat oder nicht. Bringt man von seiner Darstellung in Abzug, was zweifellos der mythischen Form angehört, so bleibt als Plato's

dogmatische Lehre nur dieß übrig: das die Welt bewegende Prinzip und das Band der in ihr herrschenden Ordnung ist die Weltseele. Die Weltseele ist der Inbegriff der mathematischen Verhältnisse, nach denen das Universum (die Abstände und Bahnen der Weltkörper) eingetheilt und geordnet ist, sie ist die alles bewegende Kraft, und sie ist drittens auch die ideelle Einheit der Welt, sie ist das Bewußtsein der Welt, durch welches diese ein *ζῶον ἔμψυχον, ἔννουν* ist [7]: kurz, sie ist die in das Sinnliche eingegangene Idee, die Idee, die nicht mehr blos in sich, sondern zugleich als ordnendes Gesetz und Seele einer realen Welt vorhanden ist.

Wie schon aus dem so eben Bemerkten hervorgeht, sieht Plato im Universum ein aus Leib und Seele bestehendes, mit Vernunft begabtes lebendiges Wesen. Auch sonst schreibt er der Welt alle Vollkommenheit zu, welche ihr als dem Abbild des idealen Seyns zukommen muß. Nimmer alternd noch vergehend, sich selbst genügend und keines Andern bedürfend lebt die Welt das glücklichste Leben, ein seliger Gott (34, b). Die Gestalt des Universums ist nach Plato die Kugelform, da die Kugel die vollendetste, überall sich selbst gleiche Figur ist, die alle andern Figuren in sich befaßt (33, b). Die Bewegung des Universums ist die Kreisbewegung, weil diese als vollkommen gleichmäßige und in sich selbst zurückkehrende Bewegung der Vernunft am meisten entspricht (34, a). Im Mittelpunkt des Universums befindet sich, unbeweglich ruhend, die Erde [8]. Um sie kreisen die übrigen Himmelskörper: zuerst der Mond, dann die Sonne, hierauf die fünf Planeten, zuletzt die Fixsternsphäre. Daß Plato die Erde stillstehen läßt, und nicht wie Gruppe aus Tim. 40, b nachzuweisen gesucht hat, eine Axendrehung der Erde lehrt, hat Böckh hinlänglich bewiesen [9]. Eine

---

7) Tim. p. 37, a. ff. 30, b.

8) Tim. 40, b: *γῆν, τροφὸν μὲν ἡμετέραν, εἱλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον* (Axe) *τεταμένον, φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανῦ γεγόνασι. εἴλλω*, attisch *εἵλλω* = drängen, zusammendrängen, zusammenballen. Also: „sich drängend (ebenso p. 76, b), zusammengeballt um die Axe der Weltpole, eine Kugel um die Weltaxe bildend.“ Erst in der spätern Gräcität heißt *εἱλεῖσθαι* „sich herumtreiben, kreisen.“ *δημιουργὸς* von Nacht und Tag ist die Erde dadurch, daß sie stillsteht, und der täglichen Bewegung des Himmels von Osten nach Westen eine gleiche Kraft in entgegengesetzter Richtung entgegensetzt.

9) Böckh, über das kosmische System des Plato 1852. Gruppe, die kosmi-

alte Ueberlieferung berichtet [10]), Plato habe in seinem Greisenalter bereut, die Erde in den Mittelpunkt der Welt gesetzt zu haben, da dieser Platz, als der Ehrenplatz im Universum, einem Bessern gebühre. Unter diesem Bessern verstand er ohne Zweifel das Centralfeuer. Die Nachricht klingt nicht unwahrscheinlich, da Plato in seinen letzten Lebensjahren immer tiefer in den Pythagoreismus hineingerathen ist.

3. Die Seele.

Die Schöpfung des Menschen und der menschlichen Seele erzählt der Timäus so (p. 41, d ff.). Als die Welt geschaffen war, mischte der Weltschöpfer in demselben Gefäß, in welchem er die Weltseele gemischt hatte, noch einmal dieselben Stoffe, und schuf daraus so viele Seelen, als es Gestirne gab. Er bestimmte sodann, es sollen diese Seelen, nachdem jede eine Zeit lang auf einem besondern ihr zugewiesenen Stern gewohnt und während dieser Zeit Aufschluß über die Gesetze der höhern Weltordnung empfangen hat, in sterbliche Leiber gepflanzt werden, um mit diesen zusammen das Geschlecht der sterblichen Wesen, das so gut wie die Unsterblichen zur harmonischen Vollständigkeit des Universums nothwendig war, zu bilden. Diejenige Seele, welche während ihres leiblichen Lebens über die Sinnlichkeit und die Leidenschaften Herr werden würde, solle alsdann nach dem Tode ihres Leibs wieder auf ihren Stern zurückkehren und von da an ein seliges Leben führen dürfen; diejenige Seele dagegen, die dieses Ziel verfehle, solle bei der zweiten Geburt als Weib zur Welt kommen, und wenn sie sich auch jetzt noch nicht bessere, zum Thierleben erniedrigt werden 42, b. c. Auch im Phädrus wird vorausgesetzt, die Seelen seien ursprünglich leiblos gewesen: aber nach diesem Gespräch war es nicht Anordnung des Demiurg, sondern die eigene Schuld der Seelen, wenn sie zu leiblichem Dasein herabgesunken sind. Diejenigen Seelen nämlich, wird im Phädrus erzählt, welche, von

---

schen Systeme der Griechen. Auch Rep. X, p. 616 f. Phaed. 109, a wird der Stillstand der Erde gelehrt.

10) Plut. Num. 11: Die Pythagoreer setzten in die Mitte das Centralfeuer, die Erde ließen sie im Kreise sich um das Centralfeuer bewegen. *ταῦτα δὲ καὶ Πλάτωνά φασι πρεσβύτην γενόμενον διανενοῆσθαι περὶ τῆς γῆς ὡς ἐν ἑτέρᾳ χώρᾳ καθεστώσης, τὴν δὲ μέσην καὶ κυριωτάτην ἑτέρῳ τινὶ κρείττονι προσήκουσαν.* Plut. Plat. Quæst. 8: *Θεόφραστος ἱστορεῖ, τῷ Πλάτωνι πρεσβυτέρῳ μεταμέλειν, ὡς οὐ προσήκουσαν ἀποδόντι τῇ γῇ τὴν μέσην χώραν τοῦ παντός.*

dem Hang zum Materiellen überwältigt, dem Flug der höhern Seelen, der Götter und Dämonen, zum überhimmlischen Ort, zum Gefild der Wahrheit, wo sie das ideale Sein in seiner ganzen Reinheit schauen, nicht folgen konnten, sanken zur Erde herab und nahmen leibliches Dasein an (Phaedr. 246 f.).

Mit der Ansicht Plato's vom Verhältniß der Seele zum Leib hängt auch seine Lehre von den Theilen der Seele zusammen. Als nämlich — so lehrt er — die Seele in den Körper eingepflanzt wurde, kam zu ihrem unsterblichen Wesen ein sterblicher Bestandtheil hinzu, Tim. 69, c. Plato unterscheidet daher zwei Theile (μέρη) der Seele, einen göttlichen und einen sterblichen (τὸ θεῖον und τὸ θνητόν 69, c. 72, d), einen vernünftigen (τὸ λογιστικόν oder νοητικόν) und einen unvernünftigen (τὸ ἄλογον). Der unvernünftige Theil zerfällt nach ihm noch einmal in zwei Hälften, eine bessere und eine schlechtere. Die bessere Hälfte ist der Muth (θυμός, τὸ θυμοειδές) oder der affectvolle Wille, der zwar für sich selbst ohne vernünftige Einsicht ist und blind wirkt, aber doch von Natur Gehülfe des vernünftigen Theils und zur Unterordnung unter ihn geneigt und mit einem Instinct für das Edle und Gute begabt ist (Tim. p. 70), weßwegen er in der mythischen Erzählung des Phädrus als das edlere der beiden Rosse, die das Gespann der Seele bilden, erscheint. Er bekämpft, wo es Vertheidigung und sonstiger That bedarf, im Dienste der Vernunft die Begierde nach Wohlleben und Genuß, weßwegen ihn Plato mit einem Hunde edler Raçe vergleicht (Rep. IV, p. 440, d) und ihn in seinem besten Staate durch den Kriegerstand repräsentirt werden läßt. Der unedlere Theil der unvernünftigen Seele ist die Gesammtheit der sinnlichen Begierden und Leidenschaften, das von der sinnlichen Lust und Unlust beherrschte Seelenleben, derjenige Theil der Seele, der hungert, dürstet, liebt u. s. w. und ebenso auch die Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse begehrt, kurz τὸ ἐπιθυμητικόν oder φιλοχρήματον. Plato eignet diese drei Theile der Seele drei verschiedenen Theilen des Körpers zu. Die Vernunft hat ihren Sitz im Kopf, der Muth in der Brust, der begehrende Theil im Unterleib (Tim. p. 69—71). Wie diese drei Kräfte an die einzelnen Individuen sich verschieden vertheilt finden, so sind sie es auch an die Völker; auch sie unterscheiden sich von einander durch das Uebergewicht des einen oder andern dieser Theile. Bei den Hellenen herrscht die Intelligenz (τὸ φιλομαθές), bei den Thraciern, Scythen und sonst im Norden

der Muth (*τὸ θυμοειδές*), bei den Phöniziern und Aegyptern der Erwerbstrieb (*τὸ φιλοχρήματον*) [11]) vor Rep. IV, p. 435, e.

Alle diese verleiblichten Seelen kehren nur dann, wenn sie endlich die Leiblichkeit überwunden haben, in ihren Urzustand zurück. In mehreren Gesprächen Plato's (z. B. Rep. X, 613, e ff. Gorg. 523 ff. Phaed. 109 ff. Phaedr. 249) ist auch von einem Todtengerichte die Rede, vor welches die abgeschiedenen Seelen gestellt, und von welchem dann die Guten belohnt, die Schlechten zu erneuter Seelenwanderung und zu allerlei Läuterungsstrafen verurtheilt werden. Wie viel an diesen oft weitläufig ausgesponnenen und im Detail nicht mit einander übereinstimmenden Erzählungen vom Zustand der Seele nach dem Tod und vom künftigen Gericht mythische Einkleidung ist, wie viel daran dogmatische Lehre, läßt sich schwer ausmachen; gewiß ist nur so viel, daß diese Beschreibungen nicht durchaus mythisch, sondern zum wesentlichen Theil ernstlich gemeint sind. Gewiß war nicht blos die Unsterblichkeit, sondern auch die Präexistenz der Seele und die Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*) derselben an ihren Präexistenzzustand, ja vielleicht auch die Seelenwanderung, ebenso die Vergeltung nach dem Tode Plato's wirkliche und vollkommene Ueberzeugung [12]). Was wenigstens die Präexistenz der Seele betrifft, so folgt diese von selbst aus dem abschließenden Hauptbeweis, der im Phädo für die Unsterblichkeit der Seele geführt wird. Dieser Beweis lautet so. Seele und Leben ist eins; die Seele verhält sich zum Leben, wie das Feuer zur Wärme: wie das Feuer nicht anders als warm, so kann auch die Seele nicht anders als lebend gedacht werden; wie überhaupt kein Ding das Gegentheil von ihm selbst in sich aufnehmen kann, so schließt auch die Seele das Gegentheil ihres Wesens, den Tod, nothwendig von sich aus. Hieraus folgt von selbst, daß sie ebenso gut vor ihrem Eintritt in den Leib gelebt und somit existirt haben muß, als sie nach dessen Tode fortlebt; nimmt ihr Leben nie ein Ende, so hat es auch keinen Anfang gehabt. Umgekehrt folgt aus der Präexistenz der Seele ihre Unsterblichkeit: denn ist die Seele aus einem

---

11) Dieser ist hier genannt, sofern der Besitz zunächst als Mittel für den sinnlichen Genuß begehrt wird.

12) Gorg. 523, a: Sokr.: *ἄκουε δὴ μάλα καλοῦ λόγου* (vom künftigen Gericht in der Unterwelt), *ὃν σὺ μὲν ἡγήσει μῦθον, ἐγὼ δὲ λόγον. ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν.* — 524, a: *ταῦτ' ἔστιν, ὦ Καλλίκλεις, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι.*

höheren Leben in das körperliche Leben eingetreten, steht sie zum Körper in keiner ursprünglichen und wesentlichen Beziehung, so ist natürlich auch ihre Existenz nicht an das leibliche Leben gebunden.

Dem Erweise der Unsterblichkeit der Seele hat Plato seinen Phädon gewidmet. Die Unsterblichkeit wird hier zuerst dargestellt als ethisches, praktisches Postulat. Das ganze Bestreben des Philosophen geht darauf, seine Seele vom Körper zu befreien, vom Leiblichen zu reinigen. Er thut dieß in der Voraussetzung, daß der Körper eine Fessel der Seele, ein Hinderniß ihrer Thätigkeit sei, daß die Seele nur durch ihre Befreiung vom Leibe zu ihrer wahren Existenz gelange; das Thun des Philosophen hat folglich nur einen Sinn, wenn die Seele ein vom Körper unabhängiges Wesen ist, kurz wenn es eine Unsterblichkeit gibt. Daher auch die Einkleidung des Phädo. Die Beweisführung ist einem sterbenden Philosophen in den Mund gelegt, der eben durch die Ruhe und Sicherheit, mit welcher er dem Tode entgegengeht, einen moralischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele abgibt. Die eigentlichen, spekulativen Beweise sind folgende vier:

1) Der Analogieschluß aus dem allgemeinen Naturgesetz, daß Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem werde. Wenn Alles aus seinem Gegensatze entsteht, so erzeugt sich auch das Leben nur aus dem Tode, und die Seele muß aus dem Tode wieder erstehen. Auf diesem Kreislauf beruht das Seyn und Leben überhaupt 70, c — 72, d.
2) Der Beweis aus der ἀνάμνησις. Das Lernen ist nur Wiedererinnerung, wie dieß daraus hervorgeht, daß die Begriffe vom Wesen und von den Verhältnissen der Dinge in die Seele nicht von außen gebracht, sondern nur aus ihr selbst heraus entwickelt werden können (auch Meno p. 81 ff.); also haben wir schon in einer frühern Zeit dasjenige gewußt, dessen wir uns erinnern, es muß daher unsere Seele vor ihrer Verleiblichung existirt haben, 72, e — 77, a.
3) Der Beweis aus der Einfachheit der Seele. Was nicht zusammengesetzt ist, kann nicht aufgelöst werden. Also auch die Seele nicht, 78, b — 80, e.
4) Der Beweis aus der Idee des Lebens. Wo Seele ist, da ist Leben; Seele und Leben ist Eins. Nun schließt jedes Ding das Gegentheil seines Wesens von sich aus: das Feuer z. B. die

Kälte; ebenso die Seele den Tod. Sie kann nie das der Idee des Lebens Entgegengesetzte in sich aufnehmen. Sie ist folglich unsterblich 102, a — 107, a.

§ 29. Die platonische Ethik.

1. Die Lehre von den Gütern.

Die oberste Frage der Ethik ist bei Plato, wie bei den andern Sokratikern, die Frage nach dem höchsten Gut. Plato ist auch hier derjenige Schüler des Sokrates, der seinen Meister am wenigsten einseitig erfaßt und seine Lehre systematisch weiter geführt hat. Namentlich war es der Gegensatz der sokratischen Lebensansicht gegen das von der Sophistik und den herrschenden Mächten des Tages vertretene Prinzip hedonistischer Willkür, der von Plato wieder aufgenommen worden ist; war dieser Gegensatz bei Sokrates nur erst ein unwillkürlicher Conflict wesentlich verschiedener Anschauungen vom höchsten Zweck des menschlichen Strebens gewesen, so wurde er dagegen bei Plato ein bewußter Prinzipienkampf, den er während seiner ganzen philosophischen Laufbahn fortgeführt hat. In spätern Zeiten trat dazu (im Philebus) auch eine Polemik gegen die Gestalt, welche der Hedonismus innerhalb der Sokratik selbst, in der cyrenaischen Schule, angenommen hatte. Zu einer vollständigen systematischen Darstellung der Lehre vom höchsten Gut ist jedoch Plato nicht gekommen; das Negative der Polemik herrscht vor, das Positive der eigenen Ansicht wird nur in allgemeinen Grundzügen gegeben; es ist mehr die alle platonischen Schriften durchdringende ideale Sinnesrichtung als die speciellere wissenschaftliche Exposition, was Plato's Namen auch in der Ethik unsterblich gemacht hat.

In früherer Zeit begnügt sich Plato mit der negativen Beweisführung, daß nicht die Lust und die Willkür, die um der Lust willen sich selbst Alles erlaubt, das höchste Gut sei, sondern nur Selbstbeherrschung und Selbstbeschränkung den Menschen glücklich und zu einem brauchbaren Gliede der Gesellschaft mache; es ist hauptsächlich der Gorgias, der den Zweck verfolgt, der Sophistik und den verwandten Zeittendenzen gegenüber diese Nichtidentität des Guten und der Lust darzuthun. Später, in seiner megarischen Periode, im Theätet, spricht Plato sein ethisches Prinzip auch positiv aus: die sinnliche Welt ist die Welt des Unvollkommenen, Schlechten, Bösen;

die Aufgabe ist daher, über sie sich zu erheben durch Streben nach Verähnlichung mit der von allem Bösen unberührten Gottheit, welche Verähnlichung erreicht wird durch Vernünftigkeit, Gerechtigkeit, Sinnesreinheit [1]). Noch bestimmter drückt sich, anknüpfend an die Lehre von dem höhern Ursprung der Seele, der Phädo aus: die höchste Aufgabe des Menschen ist die Ablösung der Seele von allem Körperlichen, die Reinigung und Befreiung von allem sinnlichen Empfinden, Vorstellen und Begehren, die Zurückziehung der Seele in sich selbst, in die Ruhe des denkenden Erkennens, wo sie mit nichts Unvollkommenem und Vergänglichem, sondern mit dem wahren und ewigen Seyn allein zu thun hat; nur diese Ablösung der Seele von der Körperwelt ist für sie der Weg, aus der Versenkung in die sinnliche Welt, welche alle Seelen betroffen hat, wieder zu sich selbst zu kommen und so zu ihrer ursprünglichen reinern und glücklichern Form der Existenz zurückzukehren [2]). Wie theoretisch nur das ideale Seyn Wahrheit hat, so praktisch nur das Leben im Idealen und für das Ideale.

Mit dieser Forderung einer absoluten Erhebung über die sinnliche Welt ist jedoch blos angegeben, was das höchste und letzte Ziel alles Strebens seyn soll; dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß auch für das Leben des Menschen, wie es innerhalb der gegebenen Wirklichkeit sich gestaltet, ethische Bestimmungen gegeben werden. Hierauf geht Plato im Philebus ein. Das Resultat der hier geführten Untersuchung ist, daß fünf Dinge zu den Gütern des Lebens oder zu den Bestandtheilen des höchsten Gutes zu rechnen seien (p. 66 f.): zuoberst Maaß und Beschränkung (*τὸ μέτρον καὶ τὸ μέτριον*), ohne welche überhaupt nichts in der Welt und so auch nicht das menschliche Leben Bestand hat (p. 64, e), fürs Zweite Harmonie, Schönheit, Vollendung, Selbstgenüge des Daseins (*τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανόν*, vgl. p. 60. 61), drittens Vernunft und Einsicht (*νοῦς καὶ φρόνησις*) oder die Fähigkeit Maaß und Harmonie in das Denken und Handeln zu bringen (vgl. p. 65, d. e), viertens

1) Theaet. 176, a: *ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν (ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη), οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης· διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.. ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.* Vgl. Rep. X, p. 613, a: *ὁ δίκαιος ἀνὴρ — ἐπιτηδεύει ἀρετὴν, εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.*

2) Phaed. p. 67, c. d. 69, c. 79, d. 80, e — 84, b. 114, c. d.

die einzelnen Wissenschaften und Künste, sowie alle richtige Anschauung, die aus dem Leben sich entwickelt (ἐπιστῆμαί τε καὶ τέχναι καὶ δόξαι ὀρθαί), endlich fünften Orts auch Lust und Freude, aber nur die maaßvolle, schöne, von aller Beimischung von Unlust, sowie von Begier und Unvernunft reine Lust, von welcher die Thätigkeit des Erkennens und Wahrnehmens begleitet ist, die Freude am Wissen und an schönen Dingen, überhaupt diejenige Lust, die mit Gesundheit und Selbstbeherrschung und jeder Art von Tugend zusammenbestehen kann (p. 51—53. 63). — Man kann hienach in der platonischen Ethik eine doppelte Richtung unterscheiden: eine ascetische, welche die höchste Lebensaufgabe in der Flucht aus der Sinnlichkeit und Welt in der Freimachung des Geistes vom Körper, in der philosophischen Contemplation sucht, und eine ästhetische, die an der sinnlichen Erscheinung nicht blos die Trübung, sondern auch die Offenbarung der Idee ins Auge faßt, im Sinnlichen ein irdisches Abbild des Urschönen erblickt und daher auch die körperliche Schönheit als einen würdigen Gegenstand begeisterter Liebe (der Erotik) ansieht: ein Gesichtspunkt, der vorzugsweise im Phädrus und Symposion durchgeführt wird, obwohl die Erhebung über das sinnlich Schöne zum geistig Schönen auch in letzterem Gespräch als die höhere Aufgabe hervortritt. Im Philebus ist zwar der Hauptzweck Plato's, darzuthun, daß die Lust nicht das höchste oder gar einzige Gut seyn könne, da die Lust als solche wegen der unendlichen Gradverschiedenheit des Mehr und Minder (Stärker und Schwächer), deren die Sinnenlust fähig ist, dem Gebiete des Unbestimmten (ἄπειρον), des Maaß- und Gesetzlosen, sowie dem Gebiet des stets Wechselnden und Werdenden, des steten Umschlagens in sein Gegentheil (die Unlust) angehöre; etwas Gutes könne nur Dasjenige seyn, was Maaß, Gesetz und Beständigkeit in sich trägt, wie Vernunft und Einsicht und die höhere, geistigere Lust, die mit ersterer sich verträgt. Andrerseits aber ist Plato hier doch auch mit der entgegengesetzten Behauptung der Megariker und Cyniker, daß Einsicht und Erkenntniß allein zur Glückseligkeit hinreichend sei, nicht völlig einverstanden: ein Leben ohne alle Empfindung der Lust und Unlust scheint ihm nicht wünschenswerth (21, e): er behauptet daher, zur vollendeten Glückseligkeit sei beides, Einsicht und Lust erforderlich, und deswegen läßt er hier, wie auch Rep. IX, p. 583—587, unter der Bedingung, daß man zwischen den verschiedenen, höhern und niedern Arten der Lust unterscheide, die

Lust als einen Theil des höchsten Guts gelten, nämlich eben jene reine, unschädliche, leidenschaftslose Lust, welche aus der Anschauung des Wahren und Schönen und aus tugendhafter Thätigkeit erwächst.

2. Die Tugend.

Die Tugendlehre hat Plato hauptsächlich in seinen frühesten Gesprächen behandelt, und zwar hier noch ganz in sokratischem Sinn, nämlich von dem Bestreben geleitet, alles sittliche Handeln auf das Wissen zurückzuführen. Daß die Tugend ein Wissen und lehrbar ist, zeigt er namentlich im Protagoras und Menon. Wenn Plato in diesen Gesprächen die bekannte Vier- oder Fünfzahl der Cardinaltugenden voraussetzt [3]), so ist diese Eintheilung der Tugend aus der älteren Philosophie entlehnt; Plato selbst legt kein Gewicht darauf, da es ihm in jenen Gesprächen vorzüglich darum zu thun ist, die Einheit und Zusammengehörigkeit aller dieser Tugenden zur Anerkennung zu bringen, zu zeigen, daß jede Tugend nichts Anderes sei als das auf das rechte Wissen gegründete Handeln in einer besondern Lebenssphäre. Später hat Plato diese Ansicht modificirt. In der Republik gibt er eine Mehrheit von Tugenden zu, indem er zugleich den Versuch macht, diese Mehrheit wissenschaftlich zu begründen, IV, p. 441 ff. Er führt sie nämlich auf die verschiedenen Seelenkräfte oder, wie er sich ausdrückt, Theile der Seele zurück; er faßt die Tugenden als die naturgemäßen Thätigkeiten, als das naturgemäße Verhalten der verschiedenen Seelenkräfte, und gewinnt so, obwohl mit einer nicht unwesentlichen Abweichung bei dem Begriff der Gerechtigkeit, wieder die alten vier Cardinaltugenden. Weisheit nämlich (**σοφία**) ist die Tugend des obersten Theils der Seele, des **λογιστικόν**, sie kommt der Seele zu, wenn die Vernunft wirklich, wie sie von Natur soll, in ihr regiert (442, d); die Tugend des **θυμός** ist die Tapferkeit, sie ist die Folgsamkeit des eiferartigen Theils der Seele gegen die Vernunft, vermöge welcher er das Gebot der Vernunft darüber, ob etwas zu wagen oder nicht zu wagen, zu dulden oder nicht zu dulden, kurz ob etwas furchtbar oder nichtfurchtbar sei, befolgt und es gegen alle Lust und Unlust, die dabei in Frage kommen kann, aufrecht erhält (442, b. c); die **σωφροσύνη** (Selbst-

---

3) *σοφία, δικαιοσύνη, ἀνδρία, σωφροσύνη.* Im Protagoras 330; b nennt er als fünfte Tugend die *ὁσιότης*. Diese nennt auch der Gorgias p, 507, wogegen er die Weisheit wegläßt.

beherrschung) ist die Tugend, welche die Unterordnung der niedern Theile der Seele und besonders des Begehrenden unter die Vernunft bewirkt, 442, c. d.; die vierte Tugend endlich, welche bewirkt, daß jeder Theil der Seele das Seinige thut, daß der vernünftige Theil regiert und befiehlt, der θυμός ihm beisteht, und der unvernünftige Theil gehorcht, kurz diejenige Tugend, welche die naturgemäße Ordnung im Ganzen des Seelenlebens aufrecht zu erhalten hat, ist nach Plato die Gerechtigkeit, 441, d. e, eine Tugend, die freilich mit dem Vorhandensein der drei andern bereits auch vorhanden und somit in Wahrheit nicht eine besondere Tugend, sondern die naturgemäße (κατὰ φύσιν) oder tugendhafte Beschaffenheit und Verfassung des Seelenlebens überhaupt, die ὑγίειά τε καὶ κάλλος καὶ εὐεξία der ganzen Seele ist, p. 444 e [4]).

Doch alle diese Tugenden, besonders die Gerechtigkeit, gelangen nach Plato zu ihrer vollständigen Ausbildung und Verwirklichung nicht im Einzelleben, sondern erst in einem sittlichen Gemeinleben oder im Staat. Einmal nämlich ist nach platonischer Anschauung die Macht des sinnlichen Elements über den Menschen so groß, daß er sich selbst überlassen zur Tugend nicht gelangen kann, sondern hiezu die Sorge der Staatsgewalt für Erziehung und Beaufsichtigung der Einzelnen, so wie eine auf Erzeugung und Erhaltung sittlicher Gesinnung berechnete Staatsverfassung nothwendig ist. Fürs Zweite können die einzelnen Individuen nur innerhalb eines organisch gegliederten Gemeinlebens, wo bereits die Sonderung der verschiedenen menschlichen Thätigkeitszweige oder Berufsarten und die Sicherung der Thätigkeit des Subjects durch die Macht des Ganzen eingetreten ist, zu einer ihrer Natur und Begabung angemessenen Wirksamkeit, wie sie zur Tugend gehört, gelangen. Fürs Dritte aber will Plato die Tugend gar nicht blos in die Individuen gepflanzt wissen, sondern sie soll auch die Form allgemeiner, objectiver Realität bekommen; die Tugend soll, da sie das allein Berechtigte und Gute und die unentbehrliche Bedingung alles Wohles ist, allgemeiner Zustand sein, sie soll nicht Privatsache bleiben, nicht blos in der Gesinnung der Einzelnen, sondern vor Allem in den Institutionen des Staates lebendig, sie soll Inhalt des Staatslebens selbst werden; die tugendhafte Thätigkeit des Einzelnen ist stets unvoll-

4) Weiteres über die δικαιοσύνη s. S. 152, Anm. 7.

kommen, unsicher, vergänglich; daher soll durch eine ethische Organisation des Staatslebens das Gute eine von diesen Mängeln der Privattugend freie Verwirklichung in größerem Maaßstab und von bleibendem Bestande erhalten.

3. Der Staat.

a) Begriff des Staats.

Der Zweck des Staats ist nach Plato nicht blos die Vereinigung der Individuen zu einem gemeinschaftlichen Leben und zur Erreichung der äußern Vortheile, welche ein solches für die Bedürfnisse des Verkehrs und der Sicherheit darbietet; die höhere Aufgabe des Staats ist vielmehr die Realisirung der Idee des Guten, die allgemeine und bleibende Verwirklichung des sittlichen Prinzips in der Menschheit, die Ethisirung des Individuums und der Gesellschaft. Der Staat ist nach Plato theils dazu da, seine Bürger zu guten Menschen zu machen, theils dazu, daß mittelst seiner die Tugend herrsche und regiere; der Staat soll den Einzelnen zu tugendhafter Gesinnung und Thätigkeit erheben, er soll aber ebenso sich selbst dazu hergeben, daß durch ihn die Tugend allgemeine und bleibende Macht werde, indem die ganze Staatsordnung auf unwandelbare Erhaltung der Tugend berechnet und die ganze Staatsleitung in die Hände der Tugend, d. h. des zu ganzer und voller Tugend herangebildeten Theils der Staatsbürger, gelegt wird. Auch der äußere Bestand des Staates kann nach Plato nur dadurch gesichert werden, daß er in dieser Weise Organ der Tugend ist und in allen seinen Gliedern und Functionen vom Prinzip der Tugend durchdrungen wird. Denn nur hiedurch kann aller Schwächung und Auflösung des Staatslebens vorgebeugt, allen ohne feste sittliche Zustände unvermeidlichen Uebeln gesteuert werden. Kurz die höhere Aufgabe des Staats ist die Verwirklichung der Sittlichkeit im Großen [5]), ohne welche auch die äußern Staatszwecke nicht erreicht werden können [6]).

---

5) Rep. II, p. 368, d. e: „gleichwie größere Schrift leichter zu lesen ist, als kleine, so ist auch die im Staate verwirklichte Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit im großen Maaßstab, leichter zu erkennen, als die Gerechtigkeit des einzelnen Individuums."

6) Leg. IV, p. 705, e: jede wahre νομοθεσία τείνει πρὸς ἀρετήν. IV, p. 707, d: die rechte Gesetzgebung zielt darauf ab, ὡς βελτίςους γίγνεσθαι τε καὶ εἶναι τοὺς ἀνθρώπους. Gorg. 464, b. 515, b. Polit. 309, c. Rep. IV, p. 421, c.

Mit dieser Auffassung scheint jedoch die Deduktion des Staats, die Plato im zweiten Buch der Republik (p. 369—376) anstellt, im Widerspruch zu stehen. Die erste Ursache der Staatengründung, sagt er hier, war das Bedürfniß (ἡ χρεία). Da kein Mensch sich selbst genug (αὐτάρκης) ist, sondern Jeder Vieles braucht, was er sich nicht selbst zu bereiten im Stande ist, so sind die Menschen, um sich gegenseitig in der Befriedigung ihrer Bedürfnisse Hülfe zu leisten, da und dort zu einem örtlichen Verein (συνοικία) zusammengetreten, den man Staat (πόλις) nennt, 369, c. Hiernach wäre der Staat eine Association zur Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse und zu einer diesem Zweck entsprechenden Theilung der Arbeit. Schon Aristoteles hat sich an dieser materialistischen Deduction Plato's gestoßen; er wendet ein, der oberste Zweck des Staats sei nicht die Befriedigung der Bedürfnisse, sondern die Verwirklichung des Guten (Polit. IV, 3, 12: Plato lehrt so, *ὡς τῶν ἀναγκαίων χάριν πᾶσαν πόλιν συνεστηκυῖαν, ἀλλ' οὐ τοῦ καλοῦ μᾶλλον*). Aber dieß sagt Plato anderwärts selbst. Man kann den vorliegenden Widerspruch nur durch die Annahme beseitigen, Plato habe hier nicht eine begriffliche, sondern eine historische Deduction des Staats geben wollen; er habe nicht von der Idee des Staats, sondern von seinem historischen Ursprung gesprochen. Die äußere Veranlassung des Zusammentretens der Menschen zu einem geselligen Verein war allerdings die Noth und das Bedürfniß; aber von dieser äußern oder empirischen Veranlassung ist die ideale Ursache oder der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft zu unterscheiden, der kein anderer ist, als die Verwirklichung des Guten.

b) Die Verfassung des Staats.

Die Staatsbürger gliedern sich, je nach der Verschiedenheit ihres Berufs, in verschiedene Lebenskreise oder Stände. Plato unterscheidet drei Stände (γένη): den Stand der Regierenden (ἄρχοντες), den Stand der Wächter (φύλακες) oder der Helfer der Regierenden (ἐπίκουροι), und den Stand der Handwerker, **τὸ γένος βουλευτικὸν, ἐπικουρικὸν, χρηματιστικόν.**

Die Regierenden haben die Leitung des Staats und die Gesetzgebung zu besorgen. Sie werden aus der Zahl der Wächter ausgewählt. Es müssen Männer seyn, die wahre Philosophen und damit im Besitze wahrer Einsicht in die Güter und Zwecke des Lebens sind;

Männer, die in einer langen Laufbahn sich praktisch bewährt und Erfahrungen gesammelt haben, die ihren Grundsätzen immer unerschütterlich treu geblieben sind. Solche Männer sind, wenn sie das fünfzigste Jahr ereicht haben, zu Regenten des Staats zu bestellen III, p. 412, b — 415, d. VII, p. 537 ff.

Die Wächter oder Krieger sind die Helfer der Regierenden, die Vollstrecker ihres Willens und ihrer Anordnungen. Es liegt ihnen vorzüglich die Vertheidigung des Gemeinwesens nach Außen ob. Sie bringen daher ihr Leben im Lager zu, wo sie sich Hütten bauen, in denen sie Sommers und Winters wohnen. Alle Lebensverhältnisse dieses Standes sind so einzurichten, daß er seinem Berufszweck nicht entfremdet wird. Es ist daher den Wächtern vor Allem zu verbieten, Privateigenthum zu besitzen und zu erwerben, damit sie nicht, als Besitzer von Ackerland, Häusern und Geld, Ackerleute und Hauswirthe werden, statt ihrem Wächterberufe treu zu bleiben. Mit Silber und Gold sollen sie sich gar nicht befassen, es nicht einmal berühren dürfen. Was ihnen zum Leben nöthig ist, soll ihnen zu bestimmten Zeiten von den übrigen Bürgern geliefert werden als Lohn der Bewachung. Sie sollen zusammen speisen, und wie Truppen, die im Feld stehen, Alles mit einander gemein haben, Rep. III, p. 415, d — 417, b.

Dem dritten Stande, der den Regierenden unbedingten Gehorsam zu leisten hat, dem Stande der Handwerker weist Plato Ackerbau, Gewerb und Kramhandel, überhaupt die Befriedigung der Bedürfnisse als eigenthümlichen Beruf zu. Sonst ist Plato über diesen dritten Stand sehr kurz, denn alle seine Vorschriften über Erziehung, Lebensordnung, Güter-, Weiber- und Kindergemeinschaft gelten nur den beiden ersten Ständen.

Diese Eintheilung der Bürger in drei Stände begründet Plato nicht näher, er macht aber darauf aufmerksam, daß die drei Stände den drei Theilen der Seele entsprechen; der Stand der Regierenden (**τὸ βȣλευτικόν**) dem denkenden Theil der Seele (dem **λογιςικόν**), der Stand der Krieger (**τὸ ἐπικȣρικόν**) dem **θυμός**, der Gewerbstand (**τὸ χρηματιςικόν**) dem begehrenden Theil, dem **ἐπιθυμητικόν**. Analog kommen auch dem Staate, wie dem Seelenleben des einzelnen Menschen, die vier Cardinaltugenden zu: die Weisheit (**σοφία**) durch den Stand der Regierenden, welche die Wissenschaft der Staatsleitung (**εὐβȣλία**) besitzen; die Tapferkeit durch den Stand der Krieger; die **σωφροσύνη** durch die Unterordnung des schlechtern dritten Standes

unter die Regierenden; die Gerechtigkeit des Staates endlich besteht darin, daß jeder Stand das Seinige thut (τὰ ἑαυτῦ πράττει IV, 434, c) und seinen eigenthümlichen Lebensberuf erfüllt (433, a. b) [7]).

Die charakteristische Eigenthümlichkeit der platonischen Verfassung ist hiernach die strenge Sonderung der Stände, die absolute Unterordnung des dritten Standes unter den ersten [8]), die unbedingte Herrschaft der Tugend und der Intelligenz. Die platonische Verfassung ist mit Einem Worte eine Aristokratie, und Plato selbst bezeichnet sie so III, 412.

c) Die Einrichtungen des Staats.

Den speziellen Einrichtungen des platonischen Staats liegt die Idee zu Grund, daß das oberste Lebensgesetz und wichtigste Erforderniß des Staats die innere Einheit desselben, die ὁμόνοια aller Bürger sei [9]). Der Staat ist nach Plato's Auffassung ein Mensch im Großen, ein organischer Körper (V, p. 462, a. c. 464, b). Daher dürfen, wie im Körper die Glieder, so im Staat die einzelnen Bürger nur dienende Organe des Ganzen seyn; alles Sonderleben muß aufhören. Im vollkommenen Staate, sagt Plato, muß Allen Alles gemein seyn, Freude und Leid, selbst Augen, Ohren und Hände. Daher zwecken sämmtliche Einrichtungen des platonischen Staats darauf ab, alles Sonderleben aufzuheben, allen Eigenzweck dem Staatszweck zu opfern.

---

7) Dieser Begriff der Gerechtigkeit ist sehr ungenau; der Begriff der Gerechtigkeit ist das suum cuique, nicht blos das suum quisque, dieses blos Negative der Beschränkung des Einzelnen auf seine Sphäre. Noch weniger passend ist die Auffassung des Gerechtigkeitsbegriffs in der Tugendlehre; denn dort bezeichnet Plato die naturgemäße Unterordnung der einzelnen Seelenthätigkeiten unter das Ganze des Seelenlebens mit dem Namen Gerechtigkeit, der doch an sich etwas ganz Anderes, nämlich ein Handeln des Subjects nach außen, besagt.

8) Plat. Rep. III, p. 415: „Zur Verbreitung richtiger Begriffe über das Verhältniß der drei Stände könnte vielleicht eine erlaubte Lüge (Fiktion) sehr dienlich seyn. Man müßte die Meinung verbreiten, daß der Unterschied der Stände auf einer ursprünglichen Verschiedenheit der Naturen beruhe. Ihr seid, müßte man zu den Bürgern sagen, zwar alle Brüder, aber nicht alle von ganz gleichem Stoff. Der Gott, der euch formte, hat den zum Regieren Geschickten Gold beigemischt, als er sie schuf, den Helfern Silber, den Handwerkern und Ackerleuten Eisen und Erz. Und Jeder von Euch zeugt in der Regel Seinesgleichen."

9) Arist. Pol. II, 1, 3: λαμβάνει ταύτην ὑπόθεσιν ὁ Σωκράτης (in Plato's Republik), ὡς ἄριϛον ὅτι μάλιϛα μίαν εἶναι τὴν πόλιν.

Hierauf zielt vor Allem die Aufhebung des Privat-Eigenthums, die Einführung der Gütergemeinschaft. Niemand, der den beiden ersten Ständen angehört, darf Eigenthum besitzen; Allen soll Alles gemeinschaftlich seyn. Ein zweites Mittel zu jenem Zweck ist die Aufhebung der Ehe und der Familie. Alle Weiber der höhern Stände sollen allen Männern gemein seyn, keine mit keinem besonders leben (V, p. 457, d). Daß sich die beiden Geschlechter ordnungslos mit einander vermischen (ἀτάκτως μίγνυσθαι ἀλλήλοις V, p. 458, e), will Plato allerdings nicht: er verfügt deßhalb, daß die Erzeugung der Kinder unter die Aufsicht des Staats gestellt, die Anzahl der Beilager [10]) von der Regierung festgesetzt, und die Hochzeitspaare durch's Loos bestimmt werden, wobei jedoch den Regierenden freistehen solle, die Loose klug zu mischen V, 460. Daß alle Kinder gemeinschaftlich sind, folgt hieraus von selbst. Jedes Kind wird sogleich nach seiner Geburt in eine besondere Anstalt gebracht und einer Amme übergeben; es wird dabei alle mögliche Vorkehr getroffen, daß die Eltern ihre Kinder nicht wieder erkennen. Ueber die Vortheile, die Plato von der Einführung der Güter- und Weibergemeinschaft erwartet, spricht er sich in folgenden Stellen bezeichnend aus: Zwiespalt und Haber kann es in einem Staate unmöglich geben, in welchem Wörter wie „mein" und „nicht mein" gar nicht ausgesprochen werden V, 462, c. „Für Rechtshändel und gerichtliche Klagen fehlt es an jeder Veranlassung, weil Niemand etwas Eigenes besitzt außer seinem Leib, alles Andere gemeinschaftlich" 464, d. „Hört das trennende und egoistische Familienleben auf, so wird ein Jeder in seinem Nächsten nicht mehr einen Fremden, sondern einen Angehörigen sehen; wem er immer begegnet, er wird einem Bruder oder einer Schwester, einem Vater oder einem Sohne zu begegnen glauben" 463, c. Auch den Unterschied der Geschlechter sucht Plato möglichst aufzuheben. Er verordnet, die Weiber der Wächter sollen ganz ebenso erzogen werden, wie die Männer, und das Geschäft der Bewachung und Vertheidigung des Staats gemeinschaftlich mit ihnen verrichten, V, p. 451, d. e. 452, a. Die Frauen durch Gymnastik zu diesem Beruf heranzubilden, ist der weiblichen Natur nicht zuwider, 456, b. Auskleiden also müssen sich die Frauen der Wächter, da sie Tugend statt der Kleider anziehen werden, und Theil nehmen am Krieg sowohl, als an der übrigen Bewachung des

10) ἱεροὶ γάμοι V, p. 458, e.

Staats. Der Mann aber, der über turnende Weiber lacht, weiß nicht was er thut, V, 457, a. b. Daß die Frauen des platonischen Staats Zeit haben, sich den gymnastischen Uebungen, dem Krieg und den Staatsgeschäften zu widmen, erklärt sich daraus, daß sie keinen häuslichen Wirkungskreis haben, indem im platonischen Staat das Familienleben aufgehoben ist, und der Unterhalt der beiden höhern Stände vom Staat bestritten wird. Endlich gibt Plato auch über die Erziehung der Jugend, die bei ihm gänzlich Sache des Staats ist, die eingehendsten Vorschriften: denn, sagt er, ohne die rechte Erziehung der Bürger sind die besten Gesetze wirkungslos III, p. 423, e. 425, b. Er geht hierin so weit, daß er, aus Anlaß der musikalischen Erziehung der Jugend, sogar über die Tonweisen und Instrumente, die er in seinem Staate geduldet und nicht geduldet wissen will, genaue Vorschriften gibt [11]: er verwirft z. B. die Flöte und Harfe, und erlaubt nur Leyer und Cither 399, d. Durch alle diese Einrichtungen erhält der platonische Staat den Charakter einer großen Erziehungs-Anstalt, einer Familie im Großen. Plato setzt auch eine verhältnißmäßig kleine Anzahl von Bürgern für seinen Idealstaat voraus: tausend active Bürger, meint er in der Republik, seien dazu genug.

d) Allgemeine Bemerkungen über den platonischen Staat.

Es ist eine sich sehr natürlich aufdrängende Frage, ob Plato an die Ausführbarkeit seines Staatsbegriffs geglaubt hat, oder ob er ein bloses Ideal, ein bloses Phantasiebild hat schildern wollen, im Bewußtsein, daß dasselbe nie zu verwirklichen sei, daß es höchstens als Regulativ, als göttliches Paradigma (Rep. IX, 592, b) dienen könne, um die vorhandenen Staaten, wenn gleich nur in unendlicher Annäherung, darnach einzurichten. Unzweifelhaft war das Erstere der Fall. Es spricht dafür

1) die wiederholte ausdrückliche Erklärung Plato's, daß er die Ausführung seines besten Staats zwar für schwierig, aber nicht für unmöglich, und wofern der Menschheit geholfen werden solle, sogar für schlechthin nothwendig halte, VI, p. 499, c. d. 502, c. VII, p. 540, d. Selbst den Namen eines Staats will Plato nur dem von ihm geschilderten Staate zugestehen IV, p. 422, e. Es beweist nichts hiegegen, wenn er IX, p. 592, b sagt, sein bester

11) Rep. III, 398, c — 403, c.

Staat sei wohl auf Erden nirgends vorhanden, sein Urbild möge vielleicht im Himmel zu finden seyn: denn von den vorhandenen Staaten entsprach allerdings keiner dem platonischen Ideal, das erst noch in Zukunft zu verwirklichen war. Hiezu kommt

2) daß Plato ausdrücklich die Mittel abhandelt, durch welche die Umbildung der vorhandenen Staaten in seinen besten Staat zu bewerkstelligen sei. Er schlägt vor, die ganze Einwohnerschaft eines Staats, die über zehn Jahre alt sei, auf's Land zu schicken, nur die minderjährigen Kinder zurückzubehalten, und diese nach den Vorschriften seines besten Staats zu erziehen, VII, p. 541, a. Dieser Vorschlag zeugt ganz entschieden gegen die Annahme, Plato habe selbst die Unausführbarkeit seines besten Staats vorausgesetzt.

3) Auch Aristoteles setzt in seiner Kritik des platonischen Staats durchweg voraus, Plato's Vorschläge seien ernst und praktisch gemeint, und er beurtheilt sie von diesem Gesichtspunkt aus.

4) Die Hauptsache aber ist, daß dasjenige, was am platonischen Staatsideal als unpraktisch und unausführbar sich darstellt, nur von modernen Gesichtspunkten aus so erscheint, vom hellenischen Standpunkt aus dieß nicht war. Es ist (Morgenstern Comm. de Plat. Rep. p. 305 ff. und K. Fr. Hermann, die historischen Elemente des platonischen Staatsideals, gesam. Abh. S. 132 ff.) der vollständigste Nachweis dafür geliefert worden, daß fast alle Elemente des platonischen Staats aus historisch gegebenen Verfassungen, genauer, daß sie aus dem dorischen Lebens- und Staatsideal, besonders aus den Einrichtungen des spartanischen Staats entlehnt sind. Der aristokratische Charakter der platonischen Verfassung, die strenge Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, das Dringen auf politische Einheit, die einfache Lebensweise und die Syssitien der Krieger, die Ausschließung derselben von Landbau und Gewerbe, die untergeordnete Stellung des dritten oder Handwerker-Standes, die Theilnahme der Weiber an den gymnastischen Uebungen, die Regelung der Ehen und die Leitung der Erziehung durch den Staat, die Strenge und Einfachheit der Poesie und Musik, das Aussetzen schwächlicher Kinder — alle diese Anordnungen und Einrichtungen der platonischen Republik finden ihre Parallelen im spartanischen Staat. Für Anderes, wie für die Weiber- und Gütergemeinschaft, finden

sich in der spartanischen Verfassung wenigstens Anknüpfungspunkte. Man kann also sagen, die platonische Republik sei eine Systematisirung derselben Ideen und Lebensmaximen, auf denen der spartanische Staat beruhte [12]). Daß Plato gerade diese Verfassung seinem Ideal zu Grunde legte, war nicht persönliche Vorliebe für den spartanischen Staat, gegen dessen Mängel und Blößen er keineswegs blind war, wie die scharfe und treffende Kritik beweist, die er Rep. VIII, p. 547, d ff. über ihn ergehen läßt. Sondern er that es deßhalb, weil ihm derselbe als der richtigste, d. h. als der seinen eigenen praktischen Forderungen am nächsten kommende Ausdruck der Staatsidee überhaupt erschien. Die lykurgische Verfassung hatte sich nun freilich zu Plato's Zeit längst überlebt, sie war zu einem erstarrten Mechanismus geworden. Dieß war aber für Plato eben eine Aufforderung, die Grundideen dieser Verfassung, unter Beseitigung ihrer Ausartungen, rein herauszustellen und begrifflich zu expliciren. Das scheinbar Unpraktische und Einseitige des platonischen Staats, die übermäßige, den modernen Begriffen widerstreitende Beschränkung der individuellen Freiheit durch den Staat, die völlige Absorption des Privatlebens durch das öffentliche Leben — Alles dieß ist folglich nicht eine Einseitigkeit des platonischen Staatsideals insbesondere, sondern eine Einseitigkeit des hellenischen Staatsideals überhaupt, das im spartanischen Staate nur seinen schärfsten und entschiedensten Ausdruck gefunden hatte. Eigenthümlich ist Plato freilich die Indifferenz gegen Besitz und Eigenthum, das als etwas Geringes den niedern Ständen überlassen, von den höhern gar nicht beachtet wird; darin tritt die sokratische Geringschätzung des Aeußern hervor, die auch Plato in seine Ethik und Politik übertrug. Eigenthümlich ist Plato ferner die Herrschaft der Philosophen; auch hier zeigt sich der Sokratiker, dem immer die begriffliche Einsicht das Erste und Höchste ist. Schon Sokrates hatte ausgesprochen, „Könige und Herrscher seien nicht die, welche zufällig den Scepter führen oder von den nächsten Besten gewählt sind oder durchs Loos oder durch Gewalt oder Betrug Amt und Macht erhalten, sondern die, welche zu herrschen verstehen“ Xen. Mem. III, 9, 10 (1, 4); so will

12) Vgl. Plut. Q. Symp. VIII, 2, 2: *Πλάτων τῷ Σωκράτει τὸν Λυκοῦργον ἀναμιγνὺς καὶ τὸν Πυθαγόραν.*

und hofft auch Plato, daß die *Μοῦσα*, die gebildete Einsicht, Herrin des Staates werde (VI, p. 499, cf. VIII, 545—548).

§ 30. Die ältere Akademie.

Die Nachfolge im Lehramt übertrug Plato seinem Schwestersohn Speusippus, der dieses Amt acht Jahre lang (347—339) bekleidete. Auf ihn folgte Xenokrates, der durch seine Sittenstrenge und Gewissenhaftigkeit berühmte Platoniker (D. L. IV, 7). Er stand der Akademie 25 Jahre lang (339—314) vor. Nach ihm war Polemo Scholarch der Akademie 314—270. Auf Polemo folgte Krates, auf diesen Arcesilaus, der Stifter der sog. mittlern Akademie.

Die ältere Akademie hat wenig philosophische Lebenskraft entwickelt. Sie hat vorzüglich diejenige Richtung, die Plato in der letzten Periode seines Philosophirens eingeschlagen hat, die pythagoreisirende, weiter verfolgt, und durch abstruse Speculationen die Ideenlehre mit der Zahlenlehre zu vermitteln gesucht. Charakteristisch für diese Richtung ist der Satz des Xenokrates, die Seele sei eine sich selbst bewegende Zahl, *τὴν ψυχὴν εἶναι ἀριθμὸν κινοῦντα ἑαυτόν* (Plut. procr. an. II. p. 1012. Stob. Ecl. I, 862).

Die philosophischen Schulen in Athen werden von jetzt an förmliche Lehranstalten und Corporationen. Sie haben ihre Scholarchen, die einander regelmäßig succediren; sie besitzen einen eigenen Versammlungsort, der sich von Generation zu Generation forterbt, und ein eigenes Stiftungsvermögen, dessen Einkünfte der Scholarch genießt. Vgl. Zumpt, über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen und die Succession der Scholarchen 1843.

§ 31. Aristoteles.

Aristoteles ist nach Apollodors Angabe Olymp. 99, 1 = 385 v. Chr. geboren, zu Stagira, einer unweit des Athos gelegenen griechischen Colonie. Sein Vater Nikomachus war Leibarzt bei dem macedonischen Könige Amyntas, dem Vater des Philippus, und es mag dieser Umstand dazu beigetragen haben, daß Aristoteles später als Erzieher Alexanders an den macedonischen Hof berufen wurde. Bei Gell. N. A. IX, 3 findet sich ein Brief überliefert, in welchem Philipp

dem Aristoteles die Geburt Alexanders anzeigt [1]: dieser Brief würde, wenn er ächt wäre, beweisen, daß Aristoteles in fortwährender Verbindung mit dem macedonischen Königshof gestanden hat. Als 17jähriger Jüngling gieng Aristoteles nach Athen, das schon damals die hohe Schule Griechenlands war. Er blieb dort zwanzig Jahre bis zu Plato's Tod, 347 v. Chr. Ueber sein Verhältniß zu Plato sind allerlei Gerüchte und Anecdoten im Umlauf. Plato soll an der Putzsucht, der Redseligkeit und dem spöttischen Wesen des Aristoteles Mißfallen gefunden, und ihm andere seiner Schüler vorgezogen haben (Ael. V. H. III, 19): Aristoteles dagegen sei darauf ausgegangen, seinen Lehrer zu bestreiten, ihn in den Augen seiner Mitschüler herabzusetzen, ja sogar aus den Räumen der Akademie zu verdrängen (Ael. a. a. O.). Dafür habe hinwiederum Plato den Aristoteles des Undanks beschuldigt, und ihn mit einem Füllen verglichen, das, wenn es sich an seiner Mutter vollgetrunken habe, gegen sie ausschlage [2]. Gerüchte dieser Art müssen im Alterthum sehr verbreitet gewesen seyn, denn der Vorwurf des Undanks kehrt gegen Aristoteles bei den spätern Schriftstellern häufig wieder. Nun ist freilich auf derlei Anecdoten, wie sie der gegenseitige Haß der Schulen zu ersinnen und auszusprengen pflegte, wenig Gewicht zu legen. Dennoch ist nicht unwahrscheinlich, daß das selbstständige Aufstreben und die Geistesverschiedenheit des Aristoteles zu Mißverhältnissen und Reibungen mit Plato geführt hat, und daß sich Aristoteles hiebei auf rücksichtslose Weise gegen ihn benommen hat. In seinen Schriften beurkundet Aristoteles wenig Pietät gegen seinen Lehrer [3].

---

1) Philippus Aristoteli salutem dicit. Filium mihi genitum scito. quod equidem diis habeo gratiam: non proinde, quia natus est, quam pro eo, quod eum nasci contigit temporibus vitae tuae. spero enim fore, ut eductus eruditusque abs te dignus existat et nobis et rerum istarum susceptione.

2) Ael. Var. Hist. IV, 9. Diog. L. V, 2. Vgl. Phot. Cod. 279. p. 533, b, 14: *Ἀριστοτέλης ὑπὸ Πλάτωνος ἵππος ἐπωνομάζετο, ἐναντιοῦσθαι δοκῶν τῷ διδασκάλῳ· καὶ γὰρ ὁ ἵππος φιλεῖ τὸν ἑαυτοῦ πατέρα δάκνειν.*

3) Vgl. besonders das fremdthuende *ὥς λέγουσί τινες, φασί τινες, τις τῶν πρότερον.* Polit. IV, 2. Doch bedient er sich in der Bestreitung der Ideenlehre Met. I, 9 bisweilen der communicativen Redeweise: „wir (Platoniker) sagen," vgl. m. Anmerkung zu I, 9, 4: *ἔτι καθ᾽ οὓς τρόπους δείκνυμεν, ὅτι ἔστι τὰ εἴδη, κατ᾽ οὐθένα φαίνεται τούτων.* Freundliche Aeußerungen finden sich Eth. Nic. I, 4. p. 1096, a, 12: Die Polemik gegen die Ideenlehre ist mir unangenehm, *διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη. δόξειε δ᾽ ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς ἀληθείας*

Im Jahr 343 wurde Aristoteles von König Philipp berufen, seinem Sohne, dem damals 13jährigen Alexander, Unterricht zu geben. Welchen Einfluß er auf seinen Zögling geübt hat, beweist Alexanders Liebe zur Dichtkunst [4]) und zur Wissenschaft [5]). Als der persische Feldzug begann, kehrte Aristoteles nach Athen zurück, wo er im Lykeion, einem mit Baumgängen (*περίπατοι*) umgebenen Gymnasion, eine eigene philosophische Schule eröffnete. In jenen Schattengängen auf- und abwandelnd pflegte er seine Philosophie vorzutragen, woher seine Schule den Namen der peripatetischen erhielt [6]). Morgens soll er akroamatische, d. h. strengwissenschaftliche, Abends exoterische, d. h. populäre Vorträge, erstere für seinen engern Schülerkreis, letztere für einen weitern Kreis von Zuhörern gehalten haben [7]). Keine andere Philosophenschule scheint damals so besucht gewesen zu seyn, als die seine; viele bedeutende Männer jener Zeit werden als seine Schüler genannt. In diesen Aufenthalt zu Athen fällt ohne Zweifel die Abfassung seiner meisten Schriften. Aristoteles genoß hiebei der Unterstützung Alexanders, der ihm nicht nur zur Herstellung seiner großen Thiergeschichte (Zoologie) 800 Talente geschenkt [8]), sondern auch mehrere Tausend Leute, die sich mit Jagd und Fischfang beschäftigten oder Thiergärten und Vogelhäuser zu be-

---

καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας. ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν, und Polit. II, 3, 3: *τὸ μὲν οὖν περιττὸν* (Außerordentliches) *ἔχουσι πάντες οἱ τοῦ Σωκράτους λόγοι καὶ τὸ κομψὸν* (etwas Feines) *καὶ τὸ καινοτόμον* (etwas Originelles) *καὶ τὸ ζητητικόν* (Tiefforschendes), *καλῶς δὲ πάντα ἴσως χαλεπόν.*

4) Alexander führte auf seinen Feldzügen stets eine von Aristoteles veranstaltete Recension der Ilias bei sich, Plut. Alex. 8.

5) Plut. Alex. 7: Alexander lernte von Aristoteles nicht nur Moral und Politik, sondern er wurde von diesem auch in seine tiefere Philosophie eingeweiht, die sonst Geheimlehre der engern Schule blieb. Als er daher von Asien aus hörte, Aristoteles habe seine akroamatischen Schriften herausgegeben, schrieb er ihm einen Brief folgenden Inhalts: „du hast nicht recht gethan, daß du deine akroamatischen Vorträge veröffentlicht hast. Denn was werden wir noch vor den Andern voraushaben, wenn diese Vorträge Gemeingut geworden sind?“ Aristoteles entschuldigte sich, indem er entgegnete: „diese Vorträge seien herausgegeben und nicht herausgegeben.“ Dasselbe bei Gell. N. A. XX, 5, 7 ff.

6) Cic. Acad. Post. I, 4, 17: qui erant cum Aristotele, Peripatetici dicti sunt, quia disputabant inambulantes in Lyceo. Diog. Laërt. V, 2.

7) Gell. N. A. XX, 5.

8) Athen. IX, 58. p. 398, e. 1 Talent = über 2400 fl.

aufsichtigen hatten, zu seiner Verfügung gestellt und beauftragt haben soll, ihn von Allem, was vorkäme, in Kenntniß zu setzen [9]). Sollte diese Nachricht auch übertrieben sein, so viel ist in jedem Fall gewiß, daß Aristoteles ohne Alexanders Freigebigkeit nicht im Stande gewesen wäre, mit großem Aufwand eine beträchtliche Büchersammlung anzulegen, Nachforschungen über die Staatsverfassungen so vieler Städte anzustellen, und sich das nöthige Material zu seiner Zoologie zu verschaffen. Später fiel er jedoch bei Alexander in Ungnade, indem dieser seinen Unwillen über Kallisthenes beleidigenden Freimuth auch auf dessen Oheim Aristoteles, den er für den Anstifter hielt, übertrug. Wie groß das Mißverhältniß zwischen Aristoteles und Alexander zuletzt gewesen seyn muß, sieht man aus dem wenn gleich verläumderischen Gerücht, Aristoteles habe, um sich für den Tod seines Neffen Kallisthenes zu rächen, seinen Freund Antipater veranlaßt, den König zu tödten, und habe dem Antipater das Gift hiezu geliefert, Plut. Alex. 77.

Dreizehn Jahre hatte Aristoteles zu Athen gelehrt, als er, wahrscheinlich aus politischen Gründen, wegen seiner nahen Beziehung zu den macedonischen Königen und seiner Freundschaft mit Antipater der Gottlosigkeit angeklagt wurde. Um dieser Anklage zu entgehen, verließ er Athen, „damit sich die Athener nicht zum zweitenmal an der Philosophie versündigen möchten", und begab sich nach Chalkis auf der Insel Euböa, wo er bald darauf, im Jahr 322 v. Chr., starb [10]). Mit Demosthenes hatte Aristoteles Geburts- und Todes-

9) Plin. H. N. VIII, 17. § 44: Alexandro magno rege inflammato cupidine animalium naturas noscendi, delegataque hac commentatione Aristoteli, aliquot millia hominum in totius Asiae Graeciaeque tractu parere jussa, quos venatus, aucupia piscatusque alebant, quibusque vivaria (Thiergärten), armenta, alvearia (Bienenstöcke), piscinae (Fischteiche), aviaria (Vogelhäuser) in cura erant, ne quid usquam gentium ignoraretur ab eo; quos percontando quinquaginta ferme volumina illa praeclara de animalibus condidit. Uebrigens steht in Aristoteles Thiergeschichte, sowie in seinen andern zoologischen Schriften nichts, was auf nähere Kunde des Orients deutete, und was erst in Folge von Alexanders Feldzügen zu Aristoteles Kunde hätte gelangen können. Ebenso Humboldt Kosmos II, 191: „Der Glaube an eine unmittelbare Bereicherung des zoologischen Wissens des Aristoteles durch die Heerzüge Alexanders ist durch ernste neuere Untersuchungen sehr erschüttert worden." Derselbe ebendas. S. 428: „ich finde in den zoologischen Werken des Aristoteles nichts, was auf Selbstbeobachtung an Elephanten oder gar auf Zergliederung derselben zu schließen nöthigte."

10) Die Sage, Aristoteles habe Gift genommen, um sich den Verfolgungen

jahr gemein: ein merkwürdiges Zusammentreffen, da beide Männer einen so großen Contrast zu einander bilden. Von spätern Schriftstellern ist Aristoteles Charakter verunglimpft worden, insofern gewiß mit Unrecht, als ihm etwas Nachtheiliges nicht vorgeworfen werden kann. Das aber ist unläugbar, daß er kein hervorragender Charakter, kein Mann von höherem Schwung gewesen ist, und das Maaß einer gewöhnlichen nüchternen Natur nicht überschritten hat. Charakteristisch ist für seine Denkweise besonders die entschiedene Vorliebe für den Mittelweg, den er überall an den Tag legt. Er preist und empfiehlt in Allem das Mittlere, **τὸ μέσον**, zwischen den Extremen, das richtige Maas, **τὸ μέτριον**; der mittlere Besitz ist ihm der beste; die Herrschaft der mittleren Leute oder des Mittelstandes die beste Verfassung; die Tugend ein Mittleres zwischen zwei entgegengesetzten Untugenden. In Beziehung auf sein Aeußeres [11]) wird überliefert, er sei von Gestalt mager und schmächtig gewesen, habe kleine Augen und einen spöttischen Zug um den Mund gehabt. Auch soll er in der Aussprache etwas gestottert haben, D. L. V, 1. Anonym. Menag. p. 14, 40.

Aristoteles war verheirathet, mit Pythias, einer Schwester oder Tochter des Tyrannen Hermias [12]); er hinterließ von ihr eine Tochter gleichen Namens. Von einer Nebenfrau Namens Herpyllis hinterließ er (D. L. V, 1) einen Sohn Nikomachus, Denselben, nach welchem die bekannte Redaction der Ethik benannt ist. Aristoteles gedenkt beider Kinder in seinem Testament, das von Diogenes Laertius V, 11—16 überliefert worden ist.

---

seiner Feinde zu entziehen (D. L. V, 6. Anon. Menag. p. 13, 4. Suid. Hesych.), ist unverbürgt. Andere Berichterstatter geben ausdrücklich an, er sei eines natürlichen Todes (νόσῳ) gestorben D. L. V, 10. Anon. Men. p. 13, 6.

11) Im Palast Spada in Rom steht die Bildsäule eines sitzenden, mit einem Philosophenmantel bekleideten Mannes; auf der Basis steht die verstümmelte griechische Inschrift Ἀρις—. Ohne Zweifel Aristoteles.

12) Aristoteles verließ nach Plato's Tode, 347 v. Chr. Athen, ungewiß aus welchem Grund, und begab sich in Begleitung des Xenokrates zu Hermias, dem Tyrannen von Atarneus und Assus (Städte auf der Küste Kleinasiens, gegenüber von Lesbos), der früher als Zuhörer Platos in Athen sich aufgehalten hatte und hier mit Aristoteles bekannt geworden war. Als Hermias durch persische List seinen Tod gefunden hatte, floh Aristoteles mit der Schwester oder Tochter oder Nichte desselben, Pythias, und nahm sie zur Ehe.

§ 32. Die Schriften des Aristoteles.

Ueber das Schicksal der aristotelischen Schriften gieng im Alterthum eine seltsame Sage (Strab. XIII, 1, 54. p. 608. Plut. Sull. 26). Aristoteles, wird erzählt, hinterließ seine Bibliothek, in der sich auch seine eigenen Schriften befanden, dem Theophrast; Theophrast vermachte seine Bibliothek sammt den Schriften des Aristoteles Einem seiner Schüler, dem Neleus aus Skepsis, einer Stadt in Troas. Die Nachkommen des Neleus verbargen diese Schriften, um sie den Nachstellungen der büchersüchtigen pergamenischen Könige zu entziehen, in einem Keller, wo sie durch Feuchtigkeit und Motten großen Schaden litten. So zugerichtet wurden später die Schriften des Aristoteles und Theophrast an den reichen Tejer Apellikon, einen in Athen lebenden Peripatetiker und Büchersammler, verkauft, der sie nach Athen schaffte, und sodann, obwohl schlecht ergänzt und in fehlerhafter Gestalt, herausgab. Nach Apellikons Tode wurde dessen Bibliothek von Sulla, der sich bei der Einnahme Athens ihrer bemächtigt hatte, nach Rom geschafft, wo die Schriften des Aristoteles von dem Grammatiker Tyrannio bearbeitet, und von den Buchhändlern in nachlässigen Abschriften verbreitet wurden. Aus diesem Hergang ziehen die Erzähler sodann die Folgerung, die peripatetische Schule habe die Schriften ihres Meisters zwei Jahrhunderte lang, bis zu ihrer Veröffentlichung durch Apellikon, nicht gekannt noch besessen. Allein diese Annahme, an sich unwahrscheinlich, kann vollständig widerlegt werden. Die Werke des Aristoteles sind noch während seines Lebens ganz oder größtentheils herausgegeben worden; Abschriften davon waren jederzeit in den Händen der Schule, und mehrere Schüler des Aristoteles haben Commentare dazu verfaßt [1]). Strabos Erzählung darf daher nur von den Orginalhandschriften des Aristoteles verstanden werden.

Die Anzahl der aristotelischen Schriften wird von Diog. L. V, 34 (und dem Anonymus Menagii p. 13, 8) auf 400, von einem andern Berichterstatter (David. in Arist. Categ. Schol. p. 24, 19 — der sich für diese Angabe auf Andronikus [2]) beruft) sogar auf 1000

---

1) Den Nachweis s. bei Brandis Aristot. I, 71 ff.

2) Plut. Sull. 26: von Tyrannion erlangte der Rhodier Andronikus Abschriften der aristotelischen Werke: er gab sie heraus, und verfertigte die jetzt im Um-

Bücher angegeben. Die Zeilenzahl sämmtlicher aristotelischer Schriften gibt Diogenes Laertius V, 27 auf 445,270 Stichen an. Legt man diese Angabe zu Grund, so muß gefolgert werden, daß etwa der sechste Theil der aristotelischen Schriften auf uns gekommen ist.

Wir besitzen noch zwei antike Verzeichnisse der aristotelischen Schriften, von denen sich das eine bei Diog. Laert. V, 22—27, das andere in einer anonymen, zuerst von Menage herausgegebenen Biographie des Aristoteles erhalten hat. Beide Verzeichnisse sind ohne Zweifel mehrere Jahrhunderte nach Aristoteles verfaßt. Dennoch weichen sie von derjenigen Zusammenordnung, in der die aristotelischen Schriften auf uns gekommen sind, bedeutend ab [3]); es sind in ihnen Bücher aufgeführt, die in den auf uns gekommenen Schriften des Aristoteles wahrscheinlich als Bestandtheile enthalten sind. Man sieht hieraus, daß zu der Zeit, als diese Verzeichnisse verfertigt worden sind, die gegenwärtige Redaction der aristotelischen Schriften noch nicht existirt hat.

Hat aber, wie sich nicht bezweifeln läßt, das aristotelische Schriftenthum mehrfache Redactionen durchlaufen, so erhebt sich das Bedenken, ob denn die Schriften des Aristoteles von ihm selbst fertig und vollendet herausgegeben worden sind? Dieser Zweifel ist allerdings begründet. Die Schriften des Aristoteles sind außerordentlich ungleich gearbeitet; manche sind sehr sorgfältig abgefaßt, aber viele auch so unvollkommen in Anordnung und Darstellung, daß man bezweifeln muß, ob sie von Aristoteles selbst in dieser Gestalt veröffentlicht worden sind. Die Metaphysik z. B. kann aus vielen

---

lauf befindlichen Verzeichnisse (πίνακας). Porphyr. vit. Plotin. § 24: Der Peripatetiker Andronikus hat die Schriften des Aristoteles εἰς πραγματείας eingetheilt, τὰς οἰκείας ὑποθέσεις (die verwandten oder zusammengehörigen Materien) εἰς ταὐτὸν συναγαγών. Hiernach hat der Rhodier Andronikus, ein Zeitgenosse Ciceros, eine Eintheilung und Gruppirung der aristotelischen Schriften vorgenommen.

3) Die Metaphysik fehlt z. B. in dem Verzeichniß des Diogenes, d. h. sie steckt wahrscheinlich unter andern Titeln. Eine Schrift des Aristoteles περὶ φιλοσοφίας wird öfters, und von Aristoteles selbst Phys. II, 2 citirt; wie sie sich zu unserer Metaphysik, deren Titel jedenfalls jung ist, verhalten hat, ist ungewiß. Die Politik wird mit abweichender Bücherzahl oder unter abweichenden Titeln angeführt. Das Buch περὶ τῶν ποσαχῶς ist wahrscheinlich das fünfte Buch unserer Metaphysik. Die gleiche Bewandtniß mag es noch mit vielen andern Schriften jener Verzeichnisse haben: nämlich, daß sie in den auf uns gekommenen aristotelischen Schriften als Bestandtheile enthalten sind.

Gründen nicht so, wie sie vorliegt, von Aristoteles herausgegeben worden seyn [4]). Daher ist von Scaliger nicht ohne Schein vermuthet worden, die Schriften des Aristoteles seien aus den Nachschreibheften seiner Zuhörer entstanden. Daß in den athenischen Philosophenschulen nachgeschrieben worden ist, ist vielfach bezeugt [5]), und die drei Redactionen, in welchen die aristotelische Ethik auf uns gekommen ist, scheinen jene Vermuthung zu bestätigen. Andererseits charakterisiren sich manche Schriften des Aristoteles so sehr durch aphoristische Kürze, daß man sie eher für Concepte oder Entwürfe halten möchte, die Aristoteles zu eigenem Gebrauch, namentlich zum Gebrauch in seinen Vorlesungen niedergeschrieben hat.

Die Schriften des Aristoteles werden von spätern Berichterstattern in zwei Klassen getheilt, in exoterische und in esoterische oder akroamatische [6]). In den exoterischen Schriften habe Aristoteles eine populäre, in dialogischer Form abgefaßte Darstellung seiner Philosophie gegeben; in den esoterischen die tieferen Probleme seiner Philosophie für den engern Kreis seiner Schüler abgehandelt. Diese

---

4) Erstlich wegen ihrer gänzlichen Zusammenhangslosigkeit. Das zweite und fünfte Buch z. B. sind ganz störende Unterbrechungen. Zweitens wegen ihrer Wiederholungen. So ist die erste Hälfte des eilften Buchs ein fast wörtlicher Auszug aus den Büchern III. IV. VI, und Met. XIII, 4. 5 ist eine fast wörtliche Wiederholung von Met. I, 9.

5) D. L. VI, 5. VII, 20. Die Vorlesungen Platos über das Gute wurden von Aristoteles u. A. nachgeschrieben. Am Schlusse der Schrift περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων (der letzten Schrift im Organon) findet sich eine förmliche Anrede an die Zuhörer c. 33: εἰ δὲ φαίνεται θεασαμένοις ὑμῖν κτλ. Dieß ist eher von einem eifrigen Zuhörer nachgeschrieben, als von Aristoteles so wörtlich in sein Heft aufgezeichnet.

6) Cic. de Fin. V, 5, 12: (die Peripatetiker) de summo autem bono, quia duo genera librorum sunt, unum populariter scriptum, quod ἐξωτερικὸν appellabant, alterum limatius, quod in commentariis reliquerunt, non semper idem dicere videntur. Cic. ad Att. IV, 16, 2: in singulis libris utor prooemiis, ut Aristoteles in iis, quos ἐξωτερικοὺς vocat. Cic. ad Attic. XIII, 19, 4: quae autem his temporibus scripsi, ἀριστοτέλειον morem habent: in quo sermo ita inducitur ceterorum, ut penes ipsum sit principatus. Cic. ad Fam. I, 9, 23: scripsi aristotelico more, quemadmodum quidem volui, tres libros in disputatione ac dialogo de Oratore. Strab. XIII, 1, 54. p. 609: Da die Nachfolger des Theophrast die Bücher des Aristoteles nicht besaßen πλὴν ὀλίγων καὶ μάλιστα τῶν ἐξωτερικῶν, so waren sie nicht im Stande, systematisch zu philosophiren, φιλοσοφεῖν πραγματικῶς. Plut. Alex. 7. Gell. X, 5.

Angabe unterliegt jedoch mannigfachen Bedenken [7]). Daß Aristoteles populäre Schriften in dialogischer Form verfaßt hat, läßt sich nach dem bestimmten Zeugniß des Cicero nicht bezweifeln; ob aber diese Schriften als exoterische zu bezeichnen sind, ist sehr zweifelhaft. Aristoteles selbst unterscheidet nirgends zwischen exoterischen und esoterischen Schriften; der Ausdruck esoterische Schriften kommt bei ihm gar nicht vor. Wenn er einigemal sagt, er habe dieß ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ausführlicher besprochen (Met. XIII, 1, 5. Polit. III, 4, 4. VII, 1, 2. Eth. Nic. I, 13. VI, 4), so will er damit nur sagen, er habe dieß „anderwärts" gethan [8]). In der Physik IV, 10 werden als λόγοι ἐξωτερικοὶ sogar die nächstfolgenden Untersuchungen derselben Schrift bezeichnet. So viel steht in jedem Fall fest, daß auf die noch vorhandenen Schriften des Aristoteles die Unscheidung zwischen exoterischen und esoterischen Schriften nicht anwendbar ist, und daß, wenn Aristoteles exoterische Schriften verfaßt hat, sie alle verloren sind.

Wichtige Hülfsmittel zum Verständniß der aristotelischen Schriften, deren Darstellung und Beweisführung oft durch Kürze, durch Ueberspringung der Mittelglieder im Beweisverfahren schwierig und dunkel wird, sind die Commentare der alten griechischen Ausleger des Aristoteles. Unter diesen Commentatoren nehmen zwei den ersten Rang ein, Alexander von Aphrodisias durch die Gründlichkeit und Pünktlichkeit seiner Auslegung, Simplicius durch seine ausgebreitete Gelehrsamkeit [9]). Jener lebte im Anfang des dritten, dieser im sechsten Jahrhundert n. Chr. G.

---

7) Die zahlreiche neuere Litteratur über diese Frage s. in meiner Anmerkung zu Ar. Metaph. XIII, 1, 5.

8) Ebenso Stahr Arist. II, 272.

9) Alexander von Aphrodisias lebte unter Septimius Severus; er commentirte mehrere Bücher des Organon, die Meteorologica, die Metaphysik. Der Commentar zur letztern vollständig herausgegeben von Bonitz 1847. Er verdiente sich durch diese Commentare den Beinamen des Exegeten κατ' ἐξοχήν. Er schrieb auch selbstständige Schriften: περὶ εἱμαρμένης (über Willensfreiheit und Selbstbestimmung) und φυσικαὶ ἀπορίαι καὶ λύσεις. Simplicius schrieb Commentare zur Physik, zu den Kategorieen, zu der Schrift de coelo und der Schrift de anima. Die meisten Fragmente der vorsokratischen Philosophen, die wir besitzen, sind in diesen Commentaren aufbewahrt. Wir besitzen diese Commentare leider nur in den aldinischen Abdrücken. Die Berliner Ausgabe der aristotelischen Scholien gibt sie nur im Auszug.

§ 33. Der allgemeine Charakter des aristotelischen Philosophirens.

Das aristotelische Philosophiren charakterisirt sich am besten durch seinen Gegensatz gegen das platonische. Plato hatte die Objecte der philosophischen Erkenntniß in der übersinnlichen Welt gesucht, Aristoteles findet sie in der Erfahrungswelt. Jenem waren die Ideen oder die allgemeinen Begriffe das einzig Wirkliche, die Erscheinungswelt nur ein schwankendes und trübes Abbild des wahren Seyns: Aristoteles sieht auch in der Erfahrungswelt den Begriff verwirklicht; der Begriff ist ihm das, was den Dingen bestimmte Form und eben damit Wirklichkeit gibt; die Begriffe der Dinge existiren nach ihm nicht als fürsichseiende Wesen, sondern in den Dingen selbst, deren Formen sie sind.

Die Methode des Aristoteles mußte hiernach eine ganz andere seyn, als die Methode Plato's. Plato steigt von den Prinzipien, vom Unbedingten, zum Einzelnen und Bedingten herab (Rep. VII. p. 511); Aristoteles steigt vom Einzelnen, in der Erfahrung Gegebenen zu dem in ihm enthaltenen Allgemeinen auf, er sucht aus den Erfahrungsthatsachen, die er möglichst vollständig sammelt, allgemeine Begriffe, Gesetze und Maximen abzuleiten. Die Grundlage seines Philosophirens ist daher die Erfahrung, seine Methode die Induction. Namentlich in der Naturwissenschaft verwirft er entschieden das *λογικῶς* oder *διαλεκτικῶς σκοπεῖν*, das abstracte Raisonnement, die Ableitung eines Thatsächlichen aus Begriffen oder allgemeinen Voraussetzungen [1], und billigt einzig das *φυσικῶς σκοπεῖν*, s. m. Anm. zu Met. VII, 4, 5.

Eine Folge dieser empirischen Richtung des Aristoteles war es, daß er sich mit den Erfahrungswissenschaften, namentlich mit den Thatsachen der Natur und Geschichte, vielseitiger und eindringlicher bekannt gemacht hat, als irgend ein Philosoph vor ihm. Er hat in seinen zahlreichen Schriften einen unvergleichlichen Reichthum positiver Kenntnisse niedergelegt. Es fallen unter diesen Gesichtspunkt zuerst

---

1) Wie z. B. die Pythagoreer ihre Gegenerde aus der Zehnzahl abgeleitet haben, *οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες, ἀλλὰ πρός τινας λόγους καὶ δόξας αὐτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν*, de coel. II, 13.

seine zoologischen Schriften, die nach Plin. H. N. VIII, 17. § 44 gegen 50 Bücher (quinquaginta ferme volumina) gezählt haben; dann seine πολιτεῖαι, in welchen er die Verfassungen von 158 griechischen Staaten beschrieben hat, ein Werk, dessen Untergang zu den schmerzlichsten Verlusten zu zählen ist [2]); ferner seine συναγωγὴ τεχνῶν, worin er eine vollständige Geschichte aller Theorien der Beredtsamkeit gegeben hat [3]); endlich die zahlreichen historischen Monographien, die er über die Philosopheme älterer und gleichzeitiger Philosophen verfaßte, D. L. V, 25. Es ist für diese seine historische Richtung charakteristisch, daß er, wie überliefert wird, der Erste war, der eine Bibliothek sammelte, Strab. XIII, 1, 54. p. 608.

§ 34. Eintheilung der aristotelischen Philosophie.

Mit der empirischen Richtung des Aristoteles hängt es zusammen, daß er geringen Werth auf systematische Eintheilungen legt. Er liebt es, jeden Gegenstand, jeden Wissensstoff abgesondert zu behandeln.

2) D. L. V, 27: πολιτεῖαι πόλεων δυοῖν δεούσαιν ἑξήκοντα καὶ ἑκατόν, καὶ ἰδίᾳ δημοκρατικαί, ὀλιγαρχικαί, ἀριστοκρατικαί καὶ τυραννικαί. id. Anon. vit. Arist. p. 14, 9. Sammlungen der Fragmente: Aristotelis rerumpubl. reliquias collegit C. F. Neumann 1827. Besser und vollständiger Müller fr. hist. gr. II. p. 105—177. Allg. Zeitung 1852, den 26. Mai, Nr. 147. S. 2342: „Villemains Lobrede auf Montesquieu, eine von der französischen Akademie vor mehreren Jahren gekrönte Preisschrift, ist inzwischen von dem Herausgeber mit zahlreichen Anmerkungen bereichert worden, worin er Hoffnung macht, daß eines der verloren gegangenen größeren Werke des Aristoteles, die kritische Darstellung aller damals bekannten Staatsverfassungen, αἱ πολιτεῖαι, eine Art Geist der Gesetze des Alterthums, noch in arabischer Uebersetzung auf den Bibliotheken des Orients oder in den Moscheen von Marocco vorhanden sei. Der Marschall Bugeaud und General Duvivier hatten Nachforschungen in Afrika nach diesen litterarischen Schätzen zu unterstützen versprochen, der Erstere namentlich nach der Schlacht von Isly den Plan einer arabisch-hellenischen Mission nach Marocco mit Wärme ergriffen, der Letztere aber, der noch als Fünfziger sich auf die arabische Litteratur legte, und nicht minder mit Polybius, Strabo, Arrian vertraute Bekanntschaft pflegte, hatte Lust bezeugt, selber mit Sammeln alter Pergamente in Marocco das Glück zu versuchen. Nach dem Tode dieser beiden Generale kann nun freilich ein solches Unternehmen auf keine Unterstützung von oben rechnen, aber das Werk über die Staatsverfassungen soll unter dem Titel Ketab Siassat Almodet erhalten sein." Herbelot, Bibliothèque Orientale p. 971. Müller fr. hist. gr. II, 102.

3) Spengel, συναγωγὴ τεχνῶν sive artium scriptores. 1828. Vgl. bes. p. 2.

So ist ihm auch die Mehrheit der philosophischen Wissenschaften eine Thatsache, die er empirisch aufnimmt und nicht weiter begründet. Er macht nirgends den Versuch, die Theile, in welche er die Philosophie gliedert, systematisch abzuleiten; auch legt er seinem System keine Eintheilung förmlich zu Grund. Am häufigsten findet sich bei ihm die Eintheilung der Philosophie in theoretische Wissenschaft (θεωρητική), praktische Wissenschaft oder Sittenlehre (πρακτική) und Wissenschaft der künstlerischen Hervorbringung oder Kunstlehre (ποιητική) [1]). Oft auch begnügt er sich mit der Zweitheilung in theoretische und in praktische Philosophie, z. B. Met. II, 1, 6. Die theoretische Philosophie hinwiederum gliedert er in drei Theile, in Mathematik, Physik und Fundamentalphilosophie (πρώτη φιλοσοφία) oder Metaphysik, Met. VI, 1. Da Aristoteles jedoch die Mathematik nirgends als besondere Wissenschaft abgehandelt hat und da auch die ποιητική bei ihm keine umfassendere Behandlung erhält [2]), so bleibt nur folgende Eintheilung des Systems übrig: 1) theoretische Philosophie, a) Metaphysik, b) Physik. 2) Praktische Philosophie. Diese Eintheilung fällt im Ganzen zusammen mit der platonischen Eintheilung in Dialektik, Physik und Ethik. Zu den genannten Theilen der Philosophie kommt dann bei Aristoteles noch die formale Logik hinzu, die er jedoch nicht als integrirenden Theil des Systems betrachtet wissen will, sondern als propädeutische Wissenschaft behandelt [3]): weßwegen er ihr auch keine bestimmte Stelle innerhalb des Systems anweist.

---

1) Met. VI, 1. Eth. Nic. I, 1. Top. VI, 6. VIII, 1. de coel. III, 7.

2) Böckh in Prutz deutschem Museum 1854. Nr. 9. S. 310: „Aristoteles hält jedoch die Dreitheilung nicht überall fest, sondern begnügt sich öfter mit dem Gegensatz des Theoretischen und des Praktischen, wie mir scheint, mit Recht. Denn die machende Thätigkeit hat mit der Theorie die ideale, innere Vision gemein, und ein Hauptzweig derselben, die vorzugsweise sogenannte Poesie, stellt sogar in demselben Stoffe dar, dessen sich das Erkennen bedienen muß, in der Sprache; und die schönen Künste haben wieder auch keinen andern Zweck, als die Darstellung jener innern Vision, die der Erkenntniß, wo nicht gleich, doch als ihr Bild sehr ähnlich ist: so daß dieser Theil der Künste der Erkenntniß verwandter ist, als dem Handeln. Die übrige machende Thätigkeit dagegen ist dem Handeln verwandter, indem sie fast ganz in Thun und Arbeit aufgeht, und dem Zwecke des Gebrauchs dient: weßhalb denn die ganze machende Thätigkeit unter die theoretische und praktische vertheilt werden kann."

3) Met. IV, 3, 7: δεῖ περὶ τούτων (τῶν ἀναλυτικῶν) ἥκειν προεπισταμένους.

§ 35. Die aristotelische Logik.

Aristoteles ist der Schöpfer der formalen Logik, oder, wie er sie nennt, Analytik. Die auf diese Wissenschaften bezüglichen Schriften des Aristoteles sind später unter dem Namen Organon zusammengefaßt worden: eine Bezeichnung, der die Ansicht der peripatetischen Schule zu Grunde liegt, daß die Logik nicht Bestandtheil, sondern Werkzeug der Philosophie sei [1]). Die Hauptschrift des Organons sind die beiden Analytika. In den ersten Analytiken (Anal. priora.) entwickelt Aristoteles die Elemente des wissenschaftlichen Beweises oder die Lehre von den Schlüssen, in den zweiten Analytiken die Methode des wissenschaftlichen Beweisverfahrens im Großen.

a) Die allgemeinen Elemente des logischen Denkens sind Begriff, Urtheil und Schluß. Von diesen Dreien handelt Aristoteles die beiden ersten nur einleitungsweise und unvollständig ab; sein eigentliches Interesse geht auf die Lehre von den Schlüssen, die er so ausführlich und gründlich darstellt, daß seine Darstellung dieser Lehre die Grundlage aller spätern Bearbeitungen der formalen Logik geworden ist. Die Lehre von den einfachen kategorischen Schlüssen hat Aristoteles zugleich begründet und vollendet. Nur in zwei Punkten hat die heutige Logik sein Werk ergänzt, erstlich, indem sie zum kategorischen Schluß, den Aristoteles allein ins Auge faßt, den hypothetischen und disjunktiven, zweitens, indem sie zu den drei ersten Schlußfiguren die vierte hinzugefügt hat. Auch in der Logik ist das Verfahren des Aristoteles ein durchaus empirisches, auf Beobachtung der Verstandesoperationen gegründetes; es ist ihm empirische Thatsache, daß der Verstand, wenn er operirt, dieß in so und so viel Arten thut; eine wissenschaftliche Ableitung dieser Schlußformen versucht er nicht.

b) Auf dem Schlußverfahren beruht das wissenschaftliche Beweisverfahren im Großen. Da die Wissenschaft durch Beweisführung zu Stande kommt, so müssen alle ihre Sätze aus nothwendigen Vordersätzen mittelst nothwendiger Folgerungen abgeleitet

---

1) Simplic. in Categ. Schol. 39, 42: ἡ λογικὴ πᾶσα τὸ ὀργανικὸν μέρος ἐςὶ τῆς φιλοσοφίας. Anon. in Anal. pr. Schol. 140, 46: ἄξιόν ἐςι ζητῆσαι, τί ἂν εἴη ἡ λογικὴ Ἀριςοτέλει, πότερον μέρος ἢ ὄργανον. καὶ οἱ μὲν Στωϊκοὶ κατασκευάζουσιν, ὅτι μέρος ἐςίν, οἱ δὲ Περιπατητικοί, ὅτι ὄργανον.

werden. Allein eine solche Beweisführung würde ins Unendliche zurückgehen, also nie wirklich zu Stande kommen, wenn alle Prämissen wiederum bewiesen, d. h. aus andern Prämissen abgeleitet werden müßten. Die obersten Prinzipien (*ἀρχαί*) jeder Wissenschaft können daher nicht mehr bewiesen werden [2]), jeder Wissenschaft liegen unvermittelte, unbeweisbare Prinzipien (*ἄμεσα*) zu Grund [3]), die vom *νοῦς* unmittelbar erkannt werden, und nicht Gegenstand der *ἐπιςήμη* oder des abgeleiteten (demonstrativen) Wissens sind [4]).

Dieser Mangel des strengen Beweisverfahrens oder der *ἀπόδειξις* wird jedoch dadurch ausgeglichen, daß es neben der *ἀπόδειξις* noch eine andere Art wissenschaftlicher Begründung gibt, die Induction, *ἐπαγωγή*. Die Induction schlägt ein der *ἀπόδειξις* entgegengesetztes Verfahren ein: sie leitet das Allgemeine aus dem Einzelnen als dem für uns Gewisseren ab. Nun gehört freilich zu einer beweiskräftigen Induction eine vollständige Kenntniß alles Einzelnen, und eine solche ist unmöglich, da das Einzelne unendlich an Zahl ist. Man muß sich daher begnügen, aus dem, was in der allgemeinen Meinung feststeht, oder worüber alle verständige Leute einverstanden sind, *ἐξ ἐνδόξων*, Folgerungen zu ziehen, und man wird alsdann schwerlich irre gehen. Die beiden sich ergänzenden Wege des wissenschaftlichen Erkennens sind also der Beweis (*ἀπόδειξις*) und die Induction (*ἐπαγωγή*): durch Verbindung beider läßt sich ein sicheres Wissen gewinnen.

§ 36. Die aristotelische Metaphysik.

1) Begriff der *πρώτη φιλοσοφία*.

Wissen heißt, die Ursache und den Grund eines Gegenstands

---

2) Anal. Post. I, 9. p. 76, a, 16: *φανερὸν, ὅτι οὐκ ἔςι τὰς ἑκάςου ἰδίας ἀρχὰς ἀποδεῖξαι.* Metaph. IV, 4, 3: *ἔςι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν, τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ· ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι· εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥςε μηδ' οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν.* Es ist z. B. vom Satz des Widerspruchs und vom Satz des ausgeschlossenen Dritten keine *ἀπόδειξις* möglich, sondern nur eine apagogische Widerlegung dessen, der ihn läugnet.

3) Anal. Post. I, 3. p. 72, b, 18: *ἡμεῖς φαμέν, οὐ πᾶσαν ἐπιςήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων* (des Unmittelbaren) *ἀναπόδεικτον.*

4) Eth. Nic. VI, 6: *τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιςητοῦ οὐκ ἂν ἐπιςήμη εἴη· — λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.* Anal. Post. II, 19: *ἐπεὶ οὐδὲν ἀληθέςερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιςήμης, ἢ νοῦν, — νοῦς ἂν εἴη ἐπιςήμης ἀρχή.*

erkannt haben, τὴν αἰτίαν εἰδέναι, γνωρίζειν [1]). Daher wird auch der Theoretiker, der das Warum (τὸ διότι) oder den Grund (τὴν αἰτίαν) weiß, für einsichtiger und weiser gehalten, als der Empiriker, der nur das Daß (τὸ ὅτι) weiß; der Baumeister z. B. für einsichtiger, als der Handarbeiter, Met. I, 1, 14—26. Hieraus folgt, daß die σοφία oder die Wissenschaft ein Wissen der Gründe und Ursachen ist. Nun giebt es aber mehrere Wissenschaften: unter ihnen wird diejenige den ersten Rang einnehmen, welche die obersten oder letzten Gründe und Ursachen untersucht, ἡ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική, Met. I, 2, 14. Diese Wissenschaft nennt Aristoteles eben darum, weil sie Wissenschaft der ersten Prinzipien ist, πρώτη φιλοσοφία [2]) d. h. Fundamentalphilosophie, wogegen er die Physik als δευτέρα φιλοσοφία bezeichnet Met. VII, 11, 20. vgl. VI, 1, 21. Die πρώτη φιλοσοφία unterscheidet sich von den beiden andern theoretischen Wissenschaften, der Mathematik und Physik, welche beide eine bestimmte Art des Seyenden (μέρος τι ὄντος) untersuchen, dadurch, daß sie das Seyende als solches untersucht, Met. IV, 1, 1. Die Physik betrachtet das Seyende, sofern es Materie und Bewegung hat (ὕλην ἔχει, μετὰ κινήσεώς ἐςι), d. h. sofern es Natur ist; die Mathematik, sofern es Zahl ist; die erste Philosophie dagegen betrachtet es, sofern es ein Seyendes ist, τὸ ὂν ᾗ ὄν, d. h. sie erforscht das Wesen und die Eigenschaften des Seyns, Met. VI, 1, 21. XI, 4, 3. XI, 7, 2. 11.

Zu den obersten Prinzipien des Seyns, welche die erste Philosophie zu untersuchen hat, gehört vorzüglich die Gottheit, das ewige, übersinnliche, unveränderliche Wesen, das, selbst unbeweglich, die bewegende Ursache des Universums ist. Mit Beziehung hierauf nennt Aristoteles die erste Philosophie auch Theologie, θεολογική Met. VI, 1, 19. XI, 7, 15.

Leider ist die Schrift, in welcher Aristoteles seine πρώτη φιλοσοφία entwickelt hat, nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt und Vollständigkeit auf uns gekommen. Die unter dem Titel „Metaphysik" auf uns gekommene Schrift ist kein zusammenhängendes, planmäßiges

---

1) Ar. Met. I, 3, 1. II, 2, 17. Anal. Post. I, 2. II, 11: ἐπίςασθαι οἰόμεθα, ὅταν εἰδῶμεν τὴν αἰτίαν. Mehr in meiner Anm. zu Met. I, 1, 15.

2) Met. VI, 1. XI, 7. Phys. I, 9. II, 2. de coel. I, 8. de gen. et corr. I, 3.

Ganzes; sie leidet an Wiederholungen und störenden Einschiebseln; sie kann in ihrer jetzigen Gestalt nicht von Aristoteles selbst herausgegeben worden seyn. Wir haben in dieser Schrift vielmehr eine Sammlung und Zusammenstellung verschiedener, ursprünglich selbstständiger und von einander unabhängiger Abhandlungen und Entwürfe. Die Zusammenstellung und Anordnung dieser Bruchstücke rührt ohne Zweifel von einem späteren Diaskeuasten der aristotelischen Schriften her, vielleicht von dem Rhodier Andronikus, der eine Redaction und Gruppirung der aristotelischen Schriften vorgenommen hat. Dieser Diaskeuast stellte das Sammelwerk hinter die Physik [3]) und gab ihm den ungeschickten Titel *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*.

2. Kritik der platonischen Ideenlehre.

Die Grundfrage der ersten Philosophie ist: was ist ein real Seiendes? *τί τὸ ὄν; τίς ἡ οὐσία* [4]); Aristoteles beantwortet diese Frage zuerst negativ durch eine Kritik der platonischen Ideenlehre, über welche er in zahlreichen Stellen der Metaphysik widerlegende Untersuchungen anstellt, z. B. Met. I, 9. III, 2, 22 ff. VII, 8, 11 ff. 13, 3 ff. 14, 1 ff. 16, 9 ff. XIII, 4. 5.

Nach Plato sind die allein realen Substanzen oder *οὐσίαι* die Ideen. Die Ideen sind nach ihm unkörperliche, unveränderliche, getrennt von den einzelnen Sinnendingen existirende Wesen, *οὐσίαι χωρισταί*. Allein diese Lehre ist aus vielen Gründen unhaltbar.

a) Vor Allem haben die Platoniker keinen zureichenden Beweis

---

3) Daß der Diaskeuast die Schrift hinter die Physik stellte, dazu vermochte ihn entweder der Umstand, daß in der Metaphysik die Physik öfters citirt, also vorausgesetzt wird; oder der aristotelische Lehrsatz, daß das dem Begriff und Wesen nach Frühere (*τὰ κατὰ λόγον* oder *ἁπλῶς πρότερα*) der Erkenntniß nach (*γνώσει*) später ist, also die Metaphysik, die *πρώτη φιλοσοφία*, später als die Physik, die *δευτέρα φιλοσοφία*. In dem Verzeichniß der aristot. Schriften bei Diog. L. kommt keine Schrift unter dem Titel Metaphysik vor. Den Titel Metaphysik finden wir zum erstenmal gebraucht von dem Peripatetiker Nikolaus Damascenus, einem Zeitgenossen Augusts, der eine *θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικά* schrieb, s. Aristot. Metaph. ed. Brand. p. 323, 18. Darauf von Plutarch Alex. 7: *ἀληθῶς ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία πρὸς διδασκαλίαν οὐδὲν ἔχουσα χρήσιμον ὑπόδειγμα τοῖς πεπαιδευμένοις γέγραπται.* Dann vom Anon. Menag. p. 13, 54: *μεταφυσικὰ κ'* (zwanzig).

4) Met. VII, 1, 11.

für die Existenz der Ideen geführt. Die Beweise, die sie vorbringen, beweisen entweder zu viel oder gar nichts I, 9, 4 f.

b) Die Ideen tragen gar nichts weder zum Seyn, noch zum Werden der Dinge bei. Zum Seyn tragen sie nichts bei, da sie den Dingen nicht inwohnen (I, 9, 16); zum Werden nichts, da sie kein Prinzip der Bewegung und Ursächlichkeit haben I, 7, 5. I, 9, 15. VII, 8, 14. XII, 6, 5. 10, 19. Obwohl es Ideen gibt, entstehen doch keine Einzeldinge, die an ihnen Theil haben, wenn nicht eine bewegende Ursache vorhanden ist I, 9, 23. XII, 3, 11. 6, 5. Ja die Ideen müßten, im Fall sie eine Wirksamkeit ausüben würden, eher Ursachen der Unbeweglichkeit und des Stillstands als des Werdens seyn, I, 7, 5. Es fehlt somit der platonischen Philosophie gänz an einem Prinzip der Bewegung, an einer *αἰτία, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς*, während es gerade Aufgabe der Philosophie ist, die Ursache der Erscheinungswelt zu ergründen I, 9, 36. Ohne ein Prinzip der *κίνησις* gibt es gar keine Naturforschung und Naturerklärung I, 9, 40.

c) Ebensowenig als zum Seyn tragen die Ideen zur Erkenntniß der Dinge bei I, 9, 16. Indem die Platoniker für jedes Sinnending eine gleichnamige Idee setzten (I, 9, 3. 13), haben sie nur eine ganz nutzlose Verdoppelung der zu erkennenden Objecte vorgenommen I, 9, 1. Denn der Inhalt der Ideen ist ganz derselbe, wie derjenige der diesseitigen Dinge, deren Ideen sie sind; die Ideen sind ihrem Begriff nach mit den sinnlichen Einzeldingen, deren Ideen sie sind, identisch (VII, 16, 11): sie unterscheiden sich von ihnen nur dadurch, daß sie ewig, die letztern vergänglich sind III, 2, 23. Die Platoniker gewinnen ja auch ihre Ideen einfach dadurch, daß sie den Sinnendingen das Wort „an sich" (*αὐτό*) anhängen, und sagen „Mensch an sich" (*αὐτοάνθρωπος*), „Pferd an sich" (*αὐτόϊππος*), III, 2, 24. VII, 16, 11. Die platonischen Ideen sind also nichts Anderes, als verewigte Sinnendinge, *αἰσθητὰ ἀΐδια*, ähnlich wie die Götter der Mythologie verewigte Menschen sind, III, 2, 24. Statt also das Wesen der Dinge anzugeben, sagen die Platoniker nur, es gebe neben ihnen auch noch andere Substanzen, womit nichts erklärt ist I, 9, 36.

d) Das Verhältniß der Einzeldinge zu den Ideen d. h. die Art und Weise, in welcher die Ideen *οὐσίαι* der sinnlichen Einzeldinge sind, hat Plato ganz im Unklaren gelassen: denn zu sagen, die Ideen

seien Musterbilder (*παραδείγματα*) der Dinge, und die Dinge nehmen an ihnen Theil (*μετέχειν*), ist ein leeres Gerede in Bildern I, 9, 18. 36.

e) Endlich würde die Annahme von Ideen zu einem unendlichen Progreß führen. Existirt für alles Gleichnamige eine Idee, so muß neben der Idee und den an ihr theilnehmenden Einzeldingen noch eine dritte Substanz angenommen werden, und so fort ins Unendliche, Met. I, 9, 13. Aristoteles drückt diese Einwendung oft so aus: die Ideenlehre führe auf den *τρίτος ἄνθρωπος*, Met. I, 9, 6. VII, 13, 15.

Aus diesen Gründen muß man die platonische Vorstellung aufgeben, daß das begriffliche Wesen der Dinge eine von den sinnlichen Einzeldingen abgesonderte Existenz habe. Plato hat zwar darin Recht, daß er das Allgemeine, das begriffliche Wesen der Dinge, dessen Ausdruck die Definition ist, für real und substanziell erklärt. Denn wenn es kein Allgemeines, kein *ἓν κατὰ πολλῶν* gäbe, so gäbe es kein Wissen, da nie alle Einzeldinge gewußt werden können, und das Wissen nur aufs Allgemeine geht [5]). Aber man braucht darum dieses Allgemeine, die Gattungs- und Artbegriffe, kurz dasjenige was *ἓν κατὰ τῶν πολλῶν* ist, nicht von den Einzeldingen zu trennen (*χωρίζειν, χωριςὸν ποιεῖν* XIV, 4, 9. XIII, 9, 35), man braucht es nicht als *ἓν παρὰ τὰ πολλὰ* zu setzen [6]). Es ist undenkbar, daß die Substanz sich außerhalb des Gegenstandes befindet, dessen Substanz sie ist (I, 9, 22); es existirt keine Kugel außer den sinnlich wahrnehmbaren Kugeln (VII, 8, 11), sondern das begriffliche Wesen, das Plato Idee nennt, ist den Dingen nothwendig immanent (*ἐνυπάρχον*).

---

5) Ar. Met. III, 4, 1: *εἰ μὴ ἔςι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαςα, τὰ δὲ καθ' ἕκαςα ἄπειρα, τῶν ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιςήμην; ᾗ γὰρ καθόλου τι ὑπάρχει, ταύτῃ πάντα γνωρίζομεν.* Met. XIII, 9, 36: *ἄνευ τοῦ καθόλου οὐκ ἔςιν ἐπιςήμην λαβεῖν, τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ἰδέας ἐςίν.* Ar. Met. III, 4, 20: *τὸ ἐπίςασθαι πῶς ἔςαι, εἰ μή τι ἔςαι ἓν ἐπὶ πάντων.* Met. III, 6, 10: *εἰ μὴ καθόλου αἱ ἀρχαί, ἀλλ' ὡς τὰ καθ' ἕκαςα, οὐκ ἔσονται ἐπιςηταί, καθόλου γὰρ αἱ ἐπιςῆμαι πάντων.* Die *ἀρχαὶ* müssen *καθόλου* seyn, *ἐάνπερ μέλλῃ ἔσεσθαι αὐτῶν ἐπιςήμη.*

6) Anal. Post. I, 11. p. 77, a, 5: *εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔςαι, εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη. Οὐ γὰρ ἔςαι τὸ καθόλου, ἂν μὴ τοῦτο ᾖ· ἐὰν δὲ τὸ καθόλου μὴ ᾖ, τὸ μέσον* (terminus medius) *οὐκ ἔςαι, ὥς' οὐδ' ἀπόδειξις. δεῖ ἄρα τι ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλειόνων εἶναι.* de anim. III, 8. p. 432, a, 3: *ἐπεὶ οὐδὲν πρᾶγμά ἐςι παρὰ τὰ μεγέθη τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐςιν.*

Kurz, was Plato als fürsichseiende Idee bestimmt hatte, muß vielmehr gedacht werden als die den Einzeldingen anhaftende oder inwohnende Form. Die Form aber kann natürlich nicht von dem getrennt seyn, dessen Form sie ist.

Es ergibt sich hieraus, daß es nicht richtig war, wenn Aristoteles im Mittelalter und auch später noch für den Stifter und Hauptvertreter des Nominalismus gehalten worden ist. Allerdings behauptet Aristoteles gegen Plato, daß nur die Einzeldinge und nicht die allgemeinen Begriffe (τὰ καθόλου) οὐσίαι seien, daß das Allgemeine nicht neben und außer den Einzeldingen existire, aber mit dem Grundgedanken Plato's, daß das Allgemeine das substanzielle Seyn der Dinge sei, daß, wenn es kein Allgemeines gäbe, kein Wissen möglich wäre, ist er vollkommen einverstanden. Auch ihm ist das Allgemeine im Verhältniß zum Einzelding das höhere Prinzip, τὸ κυριώτερον, das seiner Natur nach Frühere [7]; aber er geht nicht so weit, wie Plato, es in einem jenseitigen Dasein präexistiren zu lassen. Die Gattungstypen, obgleich substanzieller, als die einzelnen Exemplare, gelangen nach ihm doch nur dadurch zu realem Dasein, daß sie sich in einzelnen Exemplaren verwirklichen. Aristoteles ist so wenig Nominalist, daß er vielmehr für den Begründer des wahren Realismus angesehen werden muß. Er hat im Gegensatz gegen den transscendenten Realismus der platonischen Ideenlehre, nach welchem das Allgemeine ante rem ist, geltend gemacht, daß das Allgemeine nur in re wirklich sei, zu wirklichem Dasein komme.

3. Begriff der aristotelischen οὐσία.

Die Grundfrage der Metaphysik τίς ἡ οὐσία; muß daher dahin beantwortet werden: kein Allgemeines, nichts was ein καθόλου, ein κοινόν oder κοινῇ κατηγορούμενον, ein ἓν ἐπὶ πολλῶν ist, ist οὐσία: οὐσία ist nur das Einzelwesen, ein τόδε τι, ein καθ' ἕκαστον [8]).

---

7) de part. anim. I, 1. p. 640, b, 28: ἡ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως. Metaph. VII, 3, 5: εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσαι διὰ τὸν αὐτὸν λόγον.

8) Met. III, 6, 8: εἰ μὲν γὰρ αἱ ἀρχαὶ εἰσι καθόλου, οὐκ ἔσονται οὐσίαι· οὐδὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοιόνδε, ἡ δ' οὐσία τόδε τι. VII, 4, 15: τὸ τόδε τι ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον. VII, 8, 12. VII, 13, 4. 14. VII, 16, 13. Categ. 5. p. 3, b, 10: πᾶσα οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. Anal. Post. I, 22. p. 83, a, 24: τὰ οὐσίαν σημαίνοντα ὅπερ ἐκεῖνό τι σημαίνει, καθ' οὗ κατηγορεῖται.

Nicht das Pferd als allgemeiner Begriff, sondern nur *ὅδε ὁ ἵππος*, das einzelne Pferd, ist *οὐσία*. Man kann die *οὐσία* so definiren, sie sei dasjenige, was nicht von einem Subject, *καθ' ὑποκειμένου* ausgesagt wird, sondern was selbst Subject oder *ὑποκείμενον* ist, wovon das Uebrige als Prädicat ausgesagt wird [9]). Der Begriff Pferd z. B. wird von allen einzelnen Pferden ausgesagt, ist also nicht *οὐσία*: *οὐσία* ist nur das einzelne, bestimmte Pferd, *ὁ τὶς ἵππος*, das nicht von einem andern Ding als Prädicat ausgesagt wird. Eine Schwierigkeit entsteht nun hier freilich: Wenn nur die Einzeldinge *οὐσία* sind, diese aber der Zahl nach unendlich sind, wie ist dann Wissenschaft vom Seyn möglich, da Alles Wissen aufs Allgemeine geht? Met. III, 4, 1 ff. Die Lösung ist: das Einzelding hat reale Existenz, ist *οὐσία*: aber das den Einzeldingen immanente *εἶδος* ist dennoch substanziell und *πρότερον* als das sinnliche Einzelding Met. VII, 3, 5. Es ist *πρώτη οὐσία*, Met, VII, 7, 10: *εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν. λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.* Es ist *οὐσία* Met. I, 3, 1: *μίαν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι.* Met. VII, 11, 25: *ἡ οὐσία γάρ ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν.* VIII, 1, 8. Mehr in meinem Commentar zu Ar. Met. XIII, 10. Zeller II, 405 ff

4. Form und Stoff.

Das allgemeine Wesen oder was Aristoteles *εἶδος* (Form) nennt, kommt also nur dann als *οὐσία* zur Wirklichkeit, wenn es zu einem *τόδε τι* wird, sich zu einem Einzelwesen verkörpert. Damit dieß geschehen, und die Form zur Darstellung gelangen kann, muß zur Form noch ein zweites Prinzip hinzukommen, die Materie, *ὕλη*. Die Kugel existirt nur dann als wirkliche Kugel, wenn sie sich in materiellem Dasein, als hölzerne oder steinerne Kugel darstellt. Jede *οὐσία* besteht folglich, mit alleiniger Ausnahme der Gottheit, aus Stoff und Form; sie ist ein *σύνολον ἐξ ὕλης καὶ εἴδους*. Der Stoff ist das Substrat, *τὸ ὑποκείμενον*; die Form, *τὸ εἶδος*, worunter man jedoch keineswegs immer die äußere Form oder Façon eines Gegenstands verstehen darf, ist dasjenige, was den Stoff

---

9) Categ. 5: *οὐσία δ' ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος καὶ ἵππος.* Met. VII, 3, 6. VII, 13, 5. 7.

determinirt, das begriffliche Wesen des Gegenstandes [10]. So ist z. B. das Haus seiner *ὕλη* nach Stein, Ziegel, Holz; seinem *εἶδος* oder seiner Formbestimmtheit nach ein zur Bedeckung von Menschen und Gütern geeignetes Behältniß. Verknüpft man beide Aussagen, so hat man das Haus als *σύνολον* oder als *σύνθετον* definirt VIII, 2, 15. Um das begriffliche Wesen eines Dings zu bezeichnen, gebraucht Aristoteles auch *εἶναι* mit dem Dativ, oder er bedient sich des Ausdrucks *τὸ τί ἦν εἶναι*. Das begriffliche Wesen eines Menschen z. B. drückt er so aus: *τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι* oder *τὸ τί ἦν εἶναι ἀνθρώπῳ*. Ebenso bezeichnet er mit dem Ausdruck *τὸ ἀγαθῷ εἶναι* den Begriff des Guten, mit *τὸ ἑνὶ εἶναι* den Begriff des Eins. Das *τί ἦν εἶναι* eines Dings ist Dasjenige, was sich dem Denken als das wahre und beharrliche Seyn desselben ausgewiesen hat, und dessen entwickelter Ausdruck die Definition ist, Met. VII, 5, 14: *ὅτι μὲν οὖν ἐςὶν ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος, δῆλον.* VIII, 1, 8: *τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος ὁ ὁρισμός* [11]).

Die **Materie** spielt bei Aristoteles eine ähnliche Rolle, wie das platonische *μὴ ὄν*: sie ist das Nicht- oder Nochnichtseyn der Form, das *ἄμορφον, ἄπειρον, ἀόριςον*, das für sich Unerkennbare (*ἄγνωστον*), das Irrationale an allem Dasein. Der Unterschied aber des platonischen und aristotelischen Begriffs der Materie ist der, daß sie bei Aristoteles positives Substrat ist, das sich der Form selbst entgegenbewegt, von Natur nach der Form „strebt und begehrt" (Phys. I, 9), in die Form sich fügt und so zu ihrem Zustandekommen mitwirkt (ebd.), obwohl sie accidentell allerdings auch Ursache des Verfehlten, Unvollkommenen und Schlechten ist.

Stoff und Form sind die beiden obersten Prinzipien, die Fundamentalbegriffe des aristotelischen Systems. Zwar unterscheidet Aristoteles hin und wieder, z. B. Met. I, 3, 1. V, 2, 1 ff. VIII, 4, 8. Phys. II, 3 vier Prinzipien (*ἀρχαί*), nämlich Stoff (*ὕλη*), Form

---

10) Met. VII, 7, 10: *εἶδος λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάςῳ καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν. λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.*

11) Vgl. über das *τί ἦν εἶναι* Trendelenburg Rhein. Mus. 1828, 4. S. 457—483. Meine Ausg. der arist. Metaph. Bd. IV. S. 369—379. *ἦν* steht so auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch. So kommt bei Aristoteles oft die Frage vor *τοῦτο τί ἦν τὸ πρᾶγμα*; nicht in Beziehung auf ein Vergangenes, sondern unmittelbar Gegenwärtiges. Der Dativ ist possessiver Dativ. *τὸ ζώῳ εἶναι* ist: das für das Thier Seyn, das Seyn, das ein Thier als solches besitzt.

oder begriffliches Wesen (*εἶδος, μορφή, τὸ τί ἦν εἶναι*), bewegende Ursache (*ἀρχὴ τῆς κινήσεως* oder *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*) und Endursache oder Zweck (*τὸ οὗ ἕνεκα*). Allein die beiden letzten dieser Prinzipien, die bewegende Ursache und der Zweck, reduciren sich, wie Aristoteles anderwärts selbst bemerkt [12]), auf das zweite Prinzip, den Begriff. Denn die wirkende Ursache bei Erzeugung eines Menschen ist ein Mensch, *ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ*, also *τῷ εἴδει τὸ αὐτό* (ein dem Wesen nach Identisches) Met. IX, 8, 10; und der Zweck, dem jedes Ding zustrebt, ist eben der, seinen Begriff zu verwirklichen. Somit bleibt als Hauptunterschied nur der Unterschied von Form und Materie übrig.

5. Potenzialität und Actualität.

Sofern Aristoteles Form und Materie als letzte Prinzipien aufstellt, könnte sein System als ein dualistisches erscheinen: allein Aristoteles faßt auch diesen Gegensatz als einen fließenden auf, indem er die Materie unter den Gesichtspunkt der Potenzialität oder der Möglichkeit, des *δυνάμει εἶναι* [13]), die Form unter den Gesichtspunkt der Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) oder des vollendeten Daseins (*ἐντελέχεια*) stellt. So ist das Erz *δυνάμει* eine Bildsäule: die fertige Bildsäule ist es *ἐνεργείᾳ* (Met. IX, 6, 4); Steine und Balken sind *δυνάμει* ein Haus: das fertige Haus ist es *ἐντελεχείᾳ* (VIII, 2, 15). Aristoteles macht das Verhältniß des Actuellen zum Potenziellen an vielen Beispielen anschaulich. So verhält sich als Potenzielles zum Actuellen das Samenkorn zum Baum; der Knabe zum Mann. Potenziell oder *δυνάμει* ist ein Stück Holz ein Hermenbild, der Schlafende ein Wachender, der die Augen Zudrückende ein Sehender;

---

12) Phys. II, 7. p. 198, a, 24: *αἱ αἰτίαι τέτταρες, ἡ ὕλη, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα. ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γάρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι, τὸ δ᾽ ὅθεν ἡ κίνησις τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις* (ist der Form nach identisch mit diesen): *ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ.* Met. VII, 7, 6. Der Mensch ist seinem *εἶδος*, seinem begrifflichen Wesen nach Mensch. Seine bewegende oder erzeugende Ursache ist ein Mensch. Der Zweck seiner Entstehung ist, ein Mensch zu seyn. Somit bleibt nur Form und Materie als letzter Gegensatz übrig. Auch die Gottheit ist formale, bewegende und Zweckursache zugleich; sie hat nur die Materie außer sich.

13) Met. VIII, 1, 11: *ὕλην λέγω, ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ, δυνάμει ἐστὶ τόδε τι.*

potenziell ist die halbe Linie in der ganzen enthalten, Met. IX, 6. IX, 8, 8. Potenzialität und Actualität, Stoff und Form, verhalten sich hiernach nur als verschiedene Entwicklungsstufen, welche durch die *κίνησις* vermittelt sind. Jeder Gegenstand läßt sich unter beiden Gesichtspunkten betrachten: im Verhältniß zum unbehauenen Block ist der behauene Stein Form, im Verhältniß zum ausgebauten Haus ist er Materie. In diesem Verhältniß von Stoff und Form ist auch der Grund davon zu suchen, daß das Einzelding, obwohl aus Stoff und Form zusammengesetzt, dennoch Eins ist: denn Potenzielles und Actuelles sind *δυνάμει* identisch VIII, 6, 19 f.

6. Die bewegende Ursache oder das Werden.

Da jedes Einzelding eine Verbindung von Stoff und Form ist, so ist, damit ein Einzelding entstehe, erforderlich, daß sich eine bestimmte Form mit einer bestimmten Materie verbinde. Die Form selbst hat kein Entstehen und Vergehen; sie ist ewig Met. VII, 15, 2. Auch die Materie existirt von Ewigkeit XII, 3, 1. Nur das *τόδε τι* oder das aus Materie und Form zusammengesetzte Einzelding hat ein Entstehen VII, 8. VII, 15, 1 ff. Damit aber diese Verbindung von Stoff und Form, durch welche das Einzelding wird, zu Stande komme, muß eine bewegende Ursache hinzukommen [14]). Das Erz wird zur Bildsäule durch die Thätigkeit des Erzgießers; der Citherspieler lernt Citherspielen durch Citherspielen IX, 8, 11; der Mensch wird durch einen Menschen erzeugt [15]). Ueberhaupt ist kein Werden, keine *κίνησις*, kein Uebergang eines Potenziellen in ein Actuelles möglich ohne eine vorausgehende wirkende Ursache, die *ἐνεργείᾳ* ist. Alles Potenzielle wird

---

14) I, 9, 23. VII, 8, 17: man braucht keine Ideen, sondern *ἱκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι (= αἴτιον ποιητικὸν εἶναι) καὶ τοῦ εἴδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ*. XII, 3, 11. 6, 10. 8, 4: *τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι*. 10, 21: wodurch Form (*εἶδος*) und Sache Eins, sagt Keiner der früheren Philosophen, *οὐδ᾽ ἐνδέχεται εἰπεῖν, ἐὰν μὴ ὡς ἡμεῖς εἴπῃ, ὡς τὸ κινοῦν ποιεῖ*. Phys. VII, 1: *ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι*. Zeller II, 430. Anm. 2. de gener. et corr. p. 335, b, 29: *τῆς ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν ἑτέρας δυνάμεως. δῆλον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τέχνῃ καὶ ἐπὶ τῶν φύσει γινομένων· οὐ γὰρ αὐτὸ ποιεῖ τὸ ξύλον κλίνην, ἀλλ᾽ ἡ τέχνη*. 337, a, 17: *ἀνάγκη εἶναί τι τὸ κινοῦν, εἰ κίνησις ἔσται*.

15) Met. IX, 8, 9. Phys. III, 2: *οἷον ὁ ἐντελεχείᾳ ἄνθρωπος ποιεῖ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος ἀνθρώπου ἄνθρωπον*.

zu einem Actuellen nur durch ein Actuelles[16]. Die Bewegung des Werdens, die im Universum herrscht, setzt folglich ein erstes Bewegendes, ein *πρῶτον κινοῦν* voraus. Ein erstes Bewegendes muß auch aus folgendem Grunde angenommen werden. Alles Actuelle entsteht aus einem gleichartigen Potenziellen, die Pflanze aus dem Samen, die Henne aus dem Ei: aber dieses Potenzielle entsteht hinwiederum aus einem früheren Actuellen, das Ei aus der Henne. Fährt man in dieser Schlußfolgerung fort, so geräth man in einen unendlichen Regreß. Nun ist aber ein solcher Regreß, die Annahme einer unendlichen Causalitätsreihe philosophisch unzulässig Met. II, 2. Wäre jede *ἀρχή* die Wirkung einer andern *ἀρχή*, so gäbe es gar keine *ἀρχή*, sondern *ἀεὶ τῆς ἀρχῆς ἀρχή* XII, 10, 18. Die unendliche Causalitätsreihe muß also irgendwo abgeschnitten, und es muß als erstes eine bewegende Ursache gesetzt werden, die actuell ist[17]. Würde ein Potenzielles, z. B. ein chaotischer Urzustand an die Spitze gestellt, so könnte möglicherweise gar nichts existiren, denn alles Potenzielle ist die Möglichkeit zum Seyn und Nichtseyn IX, 8, 28 f. und XII, 6, 8. Man muß folglich annehmen, es existire ein *πρῶτον κινῶν*, das *ἐνεργείᾳ* ist. Auch muß ein *πρῶτον κινῶν* deßwegen angenommen werden, weil die Materie sich nicht selbst in Bewegung setzen kann; es muß eine bewegende Ursache hinzukommen[18].

7. Das göttliche Wesen.

Dieses *πρῶτον κινῶν*, der letzte Grund der Bewegung sowohl als der Ordnung im Universum ist das göttliche Wesen, *ὁ θεός*. Aus diesem Begriff Gottes ergeben sich folgende Bestimmungen seines Wesens:

a) Gott ist seinem Wesen nach reine *ἐνέργεια*[19], wie schon aus den Gründen folgt, aus welchen ein *πρῶτον κινῶν* angenommen worden ist. Wäre sein Wesen *δύναμις*, so könnte er möglicherweise (denn die *δύναμις* ist die Möglichkeit zum Entgegengesetzten) auch nicht bewegen oder einmal aufhören zu bewegen, was undenkbar ist, da die

16) Met. IX, 8, 9. De gen. anim. II, 1: *ὅσα φύσει γίγνεται ἢ τέχνῃ, ὑπ' ἐνεργείᾳ ὄντος γίνεται ἐκ τῦ δυνάμει ὄντος.*

17) Metaph. IX, 8, 26.

18) XII, 6, 10: *οὐ γὰρ ἡ ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική.*

19) Met. XII, 6, 6: *δεῖ ἄρα τὴν ἀρχὴν τοιαύτην, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια.* 7, 2: *οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα.* 7, 17.

Bewegung wie ohne Anfang so auch ohne Ende ist: IX, 8, 27 ff. XII, 6, 2. 4. 6. 7. Phys. VIII, 1.

b) Er ist ewig[20]): denn da die Bewegung der Welt ewig ist und weder Anfang noch Ende hat, so muß auch der erste Beweger der Welt ewig seyn, Met. XII, 8, 4: *ἀνάγκη, τὴν ἀΐδιον κίνησιν ὑπὸ ἀϊδίου κινεῖσθαι.*

c) Er ist immateriell[21]), unveränderlich[22]) und leidenlos[23]): denn hätte er Materie, so wäre er der Bewegung und Veränderung unterworfen[24]), und könnte sich auch anders verhalten[25]), also aufhören, bewegende Ursache zu seyn: was seinem Begriff widerspricht. Auch müßte er, wenn er körperlich wäre, Größe haben; jede Größe aber ist begrenzt[26]), und ein Begrenztes kann unmöglich eine unendliche Wirkung ausüben: die Gottheit aber übt eine solche aus, indem sie ewig bewegt XII, 7, 22 ff. Phys. VIII, 10.

d) Er ist unbeweglich[27]), da er immateriell ist, denn Bewegung hat, wie in der Physik nachgewiesen wird (VIII, 5. p. 257, a, 33), nur dasjenige, was Theile, also Materie hat. Auch folgt die Unbeweglichkeit des ersten Bewegers aus der Continuität (*συνέχεια*), Stetigkeit der Bewegung: denn was selbst bewegt wird, ist veränderlich und kann keine gleichförmige Bewegung ausüben[28]). Diese Unbeweglichkeit des ersten Bewegers könnte insofern auffallen, als es sonst kein *ποιεῖν* ohne ein *πάσχειν*, kein *κινεῖν* ohne ein *ἀντικινεῖσθαι* gibt (de gen. et corr. I, 6. p. 323, a, 12 ff. de gen. anim. IV, 3. p. 768, b, 18). Allein die Actualität des ersten Bewegers ist eine solche, wie die Actualität des *νοητὸν* und *ὀρεκτόν.* Das Schöne und Liebenswerthe, z. B. ein Kunstwerk, bewegt, ohne selbst in Bewegung zu kommen. So ist es auch mit dem göttlichen Wesen: *κινεῖ οὐ κινούμενον* Met. XII, 7, 2. 8. Es bewegt als Gegenstand des Verlangens,

---

20) XII, 7, 2. 18. 21. 8, 4.

21) XII, 7, 22: *ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετος.* XII, 8, 24: *τὸ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ.*

22) Met. XII, 7, 8: *οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς.* 7, 24: *ἀναλλοίωτος.*

23) XII, 7, 24: *ἀπαθής.*

24) Phys. VIII, 6.

25) Met. IX, 8, 28. XII, 6, 6.

26) Phys. III, 5. Met. XI, 10.

27) Met. XII, 7, 8. 21. 8, 3 f.

28) Phys. VIII, 6. p. 259, b, 22.

als das Ideal, welchem die der Form bedürftige Materie zustrebt: *κινεῖ ὡς ἐρώμενον* XII, 7, 7.

e) Aus der Immaterialität Gottes folgt ferner, daß er Einer (*εἷς*) ist. Denn was der Zahl nach ein Vieles ist, hat Materie XII, 8, 24. Die Einheit Gottes folgt ferner auch daraus, daß die Bewegung der Welt continuirlich, *συνεχής*, folglich Eine ist. Denn eine solche einheitliche Bewegung kann nur von Einem Beweger ausgehen Met. XII, 8, 4: *ἐπεὶ ἀνάγκη, τὴν ἀΐδιον κίνησιν ὑπὸ ἀϊδίου κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν ὑφ᾽ ἑνός.* Phys. VIII, 6. Das Universum gleicht folglich, so fern es von Einer *ἀρχή* regiert wird, einem wohleingerichteten Staate: denn auch vom Weltganzen gilt der homerische Spruch: nimmer frommt Vielherrschaft, nur Einer sei König Met. XII, 10, 23. Aristoteles verbindet auf diese Weise die Immanenz und die Transscendenz Gottes. Das Gute wohnt dem Universum inne als Ordnung und Zweckmäßigkeit, aber es existirt auch, und zwar in noch höherer Weise (*μᾶλλον*), außerhalb des Universums als Einzelwesen, das Ursache jener Ordnung und Zweckmäßigkeit ist, ähnlich, wie ein wohldisciplinirtes Kriegsheer die Idee des Guten sowohl in sich hat, in seiner Ordnung und Zucht, als außer sich, in der Person des Oberbefehlshabers Met. XII, 10, 1 ff.

f) Da Gott ganz ohne Materie ist, so ist sein Wesen die reine Form: er ist *τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον* Met. XII, 8, 24. Dieses immaterielle Seyn und Leben Gottes ist das Denken. Gott ist das reine Denken als bewußtes Subject: er ist *νοῦς* XII, 7, 14. 15. Eine praktische oder schaffende Thätigkeit (*πρακτικὴ ἢ ποιητική*) kommt ihm nicht zu, da diese beiden Thätigkeiten ihren Zweck außer sich haben und durch ein Bedürfniß des Subjects hervorgerufen sind: wogegen Gott keines Dinges bedarf, und keinen Zweck außer sich haben kann, indem er selbst der absolute Zweck ist[29]). Es bleibt folglich für die Gottheit keine andere Thätigkeit übrig, als die denkende Betrachtung, *ἡ θεωρία*[30]). Die denkende Betrachtung aber ist das Angenehmste und Beste[31]), und da Gott beständig in solcher Betrachtung

29) De coel. II, 12. p. 292, b, 4: *τῷ ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐδὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα.* Eth. Nic. X, 8. Polit. VII, 3, 6.

30) Eth. Nic. X, 8: *τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη.*

31) Met. XII, 7, 15.

begriffen ist, so lebt er das beste und seligste Leben[32]). Gegenstand seines Denkens kann nicht etwas sein, was außer ihm ist: denn es müßte alsdann, da er das Beste denkt, das von ihm Gedachte etwas Höheres seyn, als er selbst; was undenkbar ist XII, 9, 3 ff. Vielmehr denkt er, als das Beste, sich selbst (αὐτὸν ἄρα νοεῖ Met. XII, 7, 14. 9, 8), und sein Denken ist Denken des Denkens, νόησις νοήσεως XII, 9, 8.

So ist also Gott, wie Aristoteles am Schluß seiner Beschreibung des göttlichen Wesens in gehobenem Tone sagt, ein ewiges und bestes Wesen, ζῷον ἀΐδιον ἄριςον (XII, 7, 18), dessen Thätigkeit reine Selbstbeschauung, und dessen Leben ununterbrochene Seligkeit ist (XII, 7, 11. 16. 17. de coel. II, 3. p. 286, a, 9: θεοῦ ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ᾽ ἐςὶ ζωὴ ἀΐδιος).

8. Kritik der aristotelischen Gottesidee.

Die aristotelische Gottesidee verdient als erster Versuch, den Theismus wissenschaftlich zu begründen, besondere Beachtung. Man muß ihr zugestehen, daß sie mit dem übrigen System des Aristoteles aufs Engste zusammenhängt. Sie ist namentlich eine nothwendige Consequenz der aristotelischen Ansicht, daß die Materie sich nicht selbst in Bewegung setzen könne, sondern um in Bewegung zu kommen, eines bewegenden Prinzips bedürfe[33]). Und daß Aristoteles dieses bewegende Prinzip nicht als bewußtlose Kraft, sondern als Einzelwesen bestimmt hat, war die nothwendige Consequenz seiner Ansicht, daß nur ein Einzelwesen οὐσία sei und reale Existenz habe. Andererseits leidet die aristotelische Gottesidee an bedeutenden Schwierigkeiten. Das Causalitätsgesetz, aus welchem Aristoteles auf einen ersten Beweger schließt, hat zur logischen Consequenz nicht das Dasein einer ersten Ursache, sondern einen unendlichen Regreß, eine unendliche Abfolge von Ursachen und Wirkungen. Ferner hätte Aristoteles, auch wenn jener Beweis stichhaltig wäre, doch nur das Dasein einer ersten bewegenden Ursache bewiesen, nicht aber die Existenz eines denkenden, glückseligen, besten Wesens, das hoch über dem Begriff einer bewegenden Ursache steht. Ferner hat Aristoteles die Einwirkung Gottes auf die Welt

32) Met. XII, 7, 11. 17. Eth. Nic. X, 8: μακαριότητι διαφέρουσα.
33) Met. I, 9, 23. XII, 3, 11. XII, 6, 10. 8, 4. Mehr s. o.

ganz im Unklaren gelassen. Nach ihm bewegt Gott als erster Beweger die Welt. Allein, da er unbeweglich ist, kann er eine bewegende Thätigkeit auf etwas Anderes nicht ausüben. Diesen Widerspruch zu beseitigen, ergreift Aristoteles ein sehr künstliches Auskunftsmittel. Wie das Schöne und Begehrenswerthe, sagt er, eine bewegende Kraft ausübt, ohne sich selbst zu bewegen, so übt auch Gott, ohne selbst in Bewegung zu gerathen, als *ὀρεκτὸν* oder *ἐρώμενον* eine Anziehungskraft auf die Materie aus, die ein Verlangen nach der Form trägt und ihr zustrebt. Allein, wenn Aristoteles hier der Materie ein Streben oder Verlangen (*ὀρέγεσθαι*) nach dem Göttlichen zuschreibt, so läßt dieser bildliche und mythische Ausdruck die Sache völlig unerklärt. Ueberdieß müßte die Materie, wenn sie durch ihre eigene *ὄρεξις* in Bewegung gesetzt worden ist, von Anfang an ein ihr inwohnendes Prinzip eigener Bewegung gehabt haben, was Aristoteles sonst läugnet. Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß Aristoteles anderwärts behauptet, das Bewegende wirke auf das Bewegte nur durch Berührung [34]) (*θίξις, ἅπτεσθαι*). Aristoteles setzt dieß folgerichtig auch von der Einwirkung des ersten Bewegers auf die Welt voraus [35]). Allein wie ein immaterielles Wesen durch Berührung soll wirken können, ist nicht abzusehen.

Ein weiterer Mangel ist, daß Aristoteles die Einheit Gottes keineswegs streng durchgeführt hat. Nach ihm bewegt der erste Beweger nur den *πρῶτος οὐρανός*, den Fixsternhimmel [36]); die Planetensphären, deren Bewegung von derjenigen des Fixsternhimmels abweicht, haben wiederum, da die Materie sich nicht selbst bewegen kann, ihre besonderen Beweger. Diese Beweger der Planetensphären sind eine Art Untergötter; sie sind, wie die Gottheit selbst, ewige, unbewegliche und immaterielle Wesen. Diese Untergötter machen große Schwierigkeit, besonders, da sich bei ihrer Mehrheit eine *πολυκοιρανίη* ergibt; auch bleibt ihr Verhältniß zum ersten Beweger unklar. Wenn endlich Aristoteles die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt auf Gott zurückführt (Met. XII, 10, 1 ff.), so sieht man nicht ab, mit welchem Rechte er dieß thun kann. Denn die Wirkung des

---

34) Phys. III, 2. VII, 1. de gen. anim. II, 1: *κινεῖν τε γὰρ μὴ ἁπτόμενον ἀδύνατον.*

35) de gen. et corr. I, 6. Phys. VIII, 10.

36) Met. XII, 8, 4.

ersten Bewegenden auf die Welt besteht nach ihm nur darin, daß es die Kreisbewegung des Universums hervorbringt (Phys. VIII, 6 Schluß. VIII, 8 Schluß. Met. XII, 6. XII, 8, 3). Die zweckmäßige Einrichtung der Welt ist damit von ferne nicht erklärt. Ueberhaupt hat Aristoteles an seiner Gottesidee so viel im Unklaren gelassen, daß sich auf viele sich aufdrängende Fragen, z. B. wie sich das göttliche Wesen, das reine Form ist, zu den concreten Formen der diesseitigen Dinge verhalte, keine Antwort geben läßt.

§ 37. Die Physik des Aristoteles.

Die Gottheit allein ist reine Form (*εἶδος*) ohne Beimischung von Materie (*ὕλη*): alles Uebrige, was existirt, ist aus Stoff und Form zusammengesetzt. Aber die Art und das Verhältniß dieser Mischung ist bei jedem Naturproduct verschieden. Je mehr in ihm die Materie überwiegt, eine desto niedrigere Stufe nimmt es ein; je mehr bei ihm die Form über die trübende und verunreinigende Kraft der Materie vorherrscht, desto höher steht es. So bildet das ganze Universum eine aufsteigende Stufenleiter, auf deren unterster Stufe die rohesten und formlosesten Producte der elementarischen Natur, auf deren oberster der Mensch steht. Der Mensch, und zwar der männliche Mensch ist die Krone und der Zweck der gesammten Natur, das erste und vollkommenste aller lebendigen Wesen; in ihm hat sich die Natur zur vollkommenen Form, zur Vernunft erhoben. Aristoteles hat damit die Grundidee aller Naturphilosophie, den Gradunterschied der Naturstufen, zuerst erfaßt und ausgesprochen.

Die Ordnung, welche Aristoteles in der Darstellung seiner Naturlehre befolgt, und welche auch der Anordnung seiner Schriften zu Grunde liegt, ist folgende. Er handelt der Reihe nach ab 1) die allgemeinen Bedingungen alles natürlichen Daseins, namentlich Raum, Zeit und Bewegung in den acht Büchern der Physik (*Φυσικὴ ἀκρόασις*); 2) das Weltgebäude in den Schriften: de coelo (*περὶ Οὐρανοῦ*) IV Bücher, und de generatione et corruptione (*περὶ Γενέσεως καὶ φθορᾶς*) II Bücher; 3) die organische Natur (Historia animalium X, de partibus animalium IV, de generatione animalium V); 4) den Menschen (de anima III und mehrere kleinere Abhandlungen anthropologischen Inhalts) [1].

---

1) *περὶ Μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, περὶ Ὕπνου, περὶ Ἐνυπνίων, περὶ Μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος, περὶ Ἀναπνοῆς.*

1. Die Grundbegriffe der aristotelischen Physik.

Die allgemeinen Bedingungen alles natürlichen Daseins sind **Raum**, **Zeit** und **Bewegung**. Den **Raum**, **τόπος**, definirt Aristoteles als die Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen [2]). Man sieht aus dieser Definition, daß Aristoteles den abstracten Begriff des Raums noch nicht kennt, sondern was er **τόπος** nennt, ist ihm der Ort, den ein Körper erfüllt. Daher kann er sich auch den Raum nicht ohne ein oben und unten denken, und im Raume, **ἐν τόπῳ**, ist ihm nur Dasjenige, was von einem andern Körper umschlossen und begrenzt ist. Aus diesem Begriffe des Raums, nach welchem derselbe die Grenze eines umschließenden Körpers ist, folgt für Aristoteles von selbst, daß es keinen leeren Raum gibt Phys. III, 6. Die **Zeit** definirt Aristoteles als das Maaß oder die Zahl der Bewegung in Beziehung auf das Vorher und Nachher, d. h. als die Vielheit von Momenten, die sich ergibt, wenn an der Bewegung Früher und Später unterschieden, oder wenn die Bewegung nach der Seite, daß sie Succession ist, aufgefaßt wird [3]); er nimmt folglich den Begriff der Zeit, ähnlich wie den des Raums, nur in dem beschränktern Sinne der Anzahl successiver Momente, nach welcher sich Dauer und Schnelligkeit einer vorhandenen Bewegung bemißt, nicht in dem allgemeinern der Möglichkeit einer Succession überhaupt. Raum, Zeit und Bewegung haben objective Realität; in Beziehung auf die Zeit jedoch muß Aristoteles von seinem Begriff derselben aus bemerken, sie sei insoweit subjectiv, als ohne einen zählenden Verstand keine Zählung der Momente einer Bewegung und somit keine Zeit möglich wäre [4]). Hinsichtlich der Frage, ob Raum und Zeit als begrenzt oder als unbegrenzt zu denken seien, erklärt sich Aristoteles dahin: die Zeit sei nothwendig unbegrenzt,

2) Phys. IV, 4. p. 211, b, 12: der *τόπος* könnte *διὰ τὸ περιέχειν* für identisch mit der *μορφὴ* (Form) gehalten werden. *ἔστι μὲν οὖν ἄμφω* (*μορφὴ* und *τόπος*) *πέρατα, ἀλλ' οὐ τοῦ αὐτοῦ, ἀλλὰ τὸ μὲν εἶδος τοῦ πράγματος, ὁ δὲ τόπος τοῦ περιέχοντος σώματος.*

3) Phys. IV, 11 Schluß: *ὅτι μὲν τοίνυν ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, φανερόν.*

4) Phys. IV, 14. p. 223, a, 21: *πότερον δὲ μὴ οὔσης ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος, ἢ οὔ, ἀπορήσειεν ἄν τις· ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆλον, ὅτι οὐδ' ἀριθμός. εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης. — τὸ πρότερον μὲν καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν, χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστιν, ᾗ ἀριθμητά ἐστιν.*

d. h. ohne Anfang und Ende, da jeder Zeittheil, jedes Jetzt zwischen einem Früher oder Später in der Mitte stehe, folglich eine schon verflossene und eine nachfolgende Zeit voraussetze. Der Raum dagegen könne unmöglich als unbegrenzt gedacht werden: denn da er die Grenze eines umschließenden Körpers ist, so müßte es, falls es einen unbegrenzten Raum gäbe, einen unbegrenzten Körper geben. Aber ein unbegrenzter Körper ist ein logischer Widerspruch. Consequent in der Läugnung eines leeren und unbegrenzten Raums behauptet Aristoteles auch, außer der Welt sei kein Raum, und nicht die Welt als Ganzes, sondern nur ihre einzelnen Theile seien im Raum. Dagegen ist ihm der Raum, wie die Zeit, unendlich der Theilbarkeit nach, nur ist er ihm nicht actuell, **ἐνεργείᾳ**, sondern blos der Möglichkeit nach, **δυνάμει**, ins Unendliche theilbar: eine Unterscheidung, durch welche er die Einwendungen des Eleaten Zeno gegen die Realität von Raum und Zeit zu erledigen glaubt. Auf die Erörterung von Raum und Zeit läßt Aristoteles sodann eine Theorie der Bewegung folgen. Er unterscheidet drei Arten der **κίνησις**, eine **κίνησις** der Quantität (**κατὰ τὸ ποσόν**), d. h. Zunahme und Abnahme (**αὔξησις καὶ φθίσις**), eine **κίνησις** der Qualität (**κατὰ τὸ ποιόν**), d. h. Anderswerden (**ἀλλοίωσις**), und eine Bewegung in Beziehung auf das Wo (**κατὰ τὸ ποῦ**), d. h. Ortsveränderung (**φορά**). Die Ortsveränderung befaßt jedoch die quantitative und qualitative Veränderung wiederum in sich, sofern Zu- und Abnahme der Materie zugleich Aenderung der Raumverhältnisse, Verwandlung zugleich der Uebergang einer bisher vorhandenen Zusammensetzung von Stoffen in eine andere ist. Aristoteles theilt aber darum die atomistische Naturansicht nicht, nach welcher alles Werden blos veränderte Mischung, d. h. blos Ortsveränderung ist: er nimmt vielmehr ein wirkliches Anderswerden, eine wirkliche qualitative Veränderung an: eine Annahme, der er seine Unterscheidung potenziellen und actuellen Seyns zu Grunde legt. Dagegen läugnet er ein absolutes Entstehen und Vergehen, d. h. ein Werden aus nichts und zu nichts. Alles wird nach ihm aus einem Seienden und zu einem Seienden; nur dieses einzelne, bestimmte Ding entsteht und vergeht. Am Schlusse der Physik entwickelt Aristoteles aus dem Wesen der Bewegung, sofern dieselbe immer ein Bewegendes voraussetzt, die Nothwendigkeit der Annahme einer ersten bewegenden Ursache: eine Deduction, welche die Brücke von der Physik zur Metaphysik bildet.

2. Das Weltgebäude.

Die von Einem Beweger bewegte **Welt** ist, wie ihr Beweger, Eins [5]). Sie ist nicht zusammenhangslos, wie eine schlechte Tragödie [6]), sondern sie stellt ein zusammenhängendes Ganze, ein wohlgeordnetes, ineinandergreifendes System dar. Seiner Gestalt nach ist das Universum eine Kugel, und zwar eine genaue, vollendete Kugel, *κατ᾽ ἀκρίβειαν ἔντορνος* (de coel. II, 4). Es muß dieß theils aus dem Grunde angenommen werden, weil die Kugel die vollendetste Figur ist, theils deßwegen, weil nur in diesem Fall die Bewegung der Welt ohne Annahme eines leeren Raums außerhalb derselben sich denken läßt. Die äußere Grenze der Welt bildet der **Fixsternhimmel**, oder, wie Aristoteles ihn nennt, der *πρῶτος οὐρανός*. Er schließt das ganze Universum ein, und außer ihm ist weder Raum noch Zeit. Er ist ein kugelförmiges Gewölbe, an welchem eine unzählige Menge gleichfalls kugelförmiger Sterne befestigt ist. Die Alten konnten sich nämlich noch nicht zu dem Gedanken erheben, daß sich die Himmelskörper frei im Weltraum bewegen, sondern sie stellten sich vor, daß die Sterne an einer soliden Sphäre befestigt seien, und von derselben im Kreise herumgeführt würden. Die Bewegung des Fixsternhimmels ist die Kreisbewegung, weil diese die vollkommenste Bewegung ist, und weil nur die Kreisbewegung, die Rückkehr der Bahn in sich selbst, ewig seyn kann, nicht aber eine Bewegung in gerader Linie. Die Bewegung des Himmels ist gleichmäßig und wandellos, nach der besten Seite hin, nach rechts. Seinem Wesen nach ist der Fixsternhimmel der vollkommenste Theil der Welt, weil er dem ersten Beweger am nächsten steht, und das erste Bewegte, *τὸ πρῶτον κινούμενον* ist. Er besteht nur aus Einem Stoff, aus Aether, und ist auch aus diesem Grunde der Veränderung unfähig, denn alles Werden geht vom Entgegengesetzten ins Entgegengesetzte. Er ist die Stätte vollkommenen Seyns und Lebens, der Schauplatz unvergänglicher Ordnung. Die Sterne, aus denen er besteht, sind leidenlose, nicht alternde Wesen, die das seligste Leben führen, ewig in müheloser Thätigkeit begriffen, viel göttlicher als der Mensch.

---

5) Met. XII, 8, 25: *ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς ἓν μόνον· εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος.* de coel. I, 8. 9.

6) Met. XIV, 3, 12: *οὐκ ἔοικεν ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία.* XII, 10, 22.

Unsere Altvordern haben das Wahre geahnt, wenn sie die Gestirne für Götter angesehen haben, Met. XII, 8, 26.

Innerhalb des Fixsternhimmels, concentrisch mit ihm, liegt die planetarische Region, zu welcher Aristoteles außer den fünf den Alten bekannten Planeten auch Sonne und Mond rechnet. Sie ist schon deßhalb unvollkommener, als der Fixsternhimmel, weil sie dem ersten Beweger ferner steht. Auch zerfällt sie, abweichend vom Fixsternhimmel, dessen Eine Sphäre sämmtliche Fixsterne trägt, in eine Mehrheit von Sphären, von denen jede nur Einen Stern hat. Die Bewegung der Planetensphären ist nicht mehr die reine Kreisbewegung, sondern eine ungleichmäßige, unregelmäßige, zusammengesetzte Bewegung in schiefen Bahnen. Auch geht sie nicht, wie die Bewegung der Fixsternsphäre, von der Linken zur Rechten, sondern von der Rechten zur Linken. Sie kann folglich auch nicht von der Fixsternsphäre herrühren, und Aristoteles sieht sich daher genöthigt, für jede der sieben Planetensphären einen eigenen Beweger anzunehmen. Diese Beweger der Planetensphären denkt er sich, wie die Gottheit selbst, als ewige, unbewegte und immaterielle Wesen [7]). Nun läßt sich allerdings nicht läugnen, daß diese Annahme eine nothwendige Consequenz der aristotelischen Bewegungstheorie ist: aber neben der höchsten Gottheit spielen jene Untergötter eine seltsame Rolle; besonders anstößig ist ihre Vielheit, da nach Met. XII, 8, 24 Alles, was ein gleichartiges Vieles ist, Materie hat.

In der Mitte des Weltgebäudes befindet sich, gleichfalls eine Kugel, aber unbeweglich ruhend, die Erde. Sie ist der unvollkommenste Theil der Welt, weil sie dem ersten Beweger am fernsten steht. Auf ihr herrscht statt der Wandellosigkeit der Gestirnwelt ununterbrochenes Entstehen und Vergehen. Der Grund dieses Wechsels, der die Gegend unter dem Monde beherrscht, ist die ungleichmäßige Bewegung der Planetensphären. Würde einzig der Fixsternhimmel auf die Erde einwirken, so würde er vermöge seiner schlechthin gleichmäßigen Bewegung entweder stetiges Entstehen oder stetiges Vergehen

7) Met. XII, 8, 4: ἐπεὶ ὁρῶμεν παρὰ τὴν τοῦ παντὸς ἁπλῆν φοράν, ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὔσας τὰς τῶν πλανήτων ἀϊδίους, ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ᾽ ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καὶ ἀϊδίου οὐσίας. φανερὸν τοίνυν, ὅτι τοσαύτας οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τήν τε φύσιν ἀϊδίους καὶ ἀκινήτους καὶ ἄνευ μεγέθους.

hervorbringen. Allein die Planeten, namentlich die Sonne, üben bei ihrer ungleichmäßigen Bewegung, indem sie der Erde bald näher, bald ferner stehen, einen ungleichen Einfluß auf sie aus, und die Folge hievon ist der auf der Erde herrschende Wechsel des Entstehens und Vergehens, de gen. et corrupt. II, 10. Doch auch in diesem Wechsel des Entstehens und Vergehens nimmt die Erde in ihrer Art an der Unveränderlichkeit des Himmels und an der Continuität seiner Bewegung Theil, sofern jener Wechsel in endlosem Kreislauf vor sich geht. In der Endlosigkeit seines Werdens ahmt das Irdische die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Himmlischen nach. Ein ewiges Seyn, wie den Gestirnen, konnte der Erde nicht zukommen, da sie dem ersten Beweger am fernsten steht: dafür verlieh ihr Gott ein unaufhörliches Werden, de gener. et corr. II, 10.

So zerfällt also dem Aristoteles das Universum in zwei Gebiete, das Diesseits und das Jenseits, *τὰ ἐκεῖ* und *τὰ ἐνθάδε*. Das Jenseits oder die Region des Himmels ist das Gebiet des wandellosen Seyns und der unveränderlich gleichen Bewegung; das Diesseits oder die Region unter dem Monde die Stätte endlosen Anderswerdens, zugleich aber der Ort, wo sich nun hiefür auch der Reichthum und Wechsel des organischen Lebens unter dem Einfluß der höhern Weltkörper entfalten kann.

3. Die organische Natur.

Die Natur im engern Sinne des Worts umfaßt die Fülle des organischen Lebens, das die Oberfläche unserer Erde bedeckt. Alle diese Producte der organischen Natur weisen in ihrem Bau und ihren Lebensfunctionen große Zweckmäßigkeit auf. Wir schließen hieraus, daß die Urheberin derselben, die Natur, nicht nach Zufall und mit blinder Kraft, sondern nach Zwecken handelt, daß sie ein möglichst Bestes hervorzubringen sucht, und ein Ideal vor Augen hat, das sie zu verwirklichen bestrebt ist [8]). Wenn sie nichts desto weniger ihren Zweck häufig verfehlt, Ueberflüssiges, Unzweckmäßiges und Mißlungenes hervorbringt, so hat dieß einen doppelten Grund. Der eine

---

8) De coel. I, 4: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.* II, 8: *οὐθὲν ὡς ἔτυχεν ποιεῖ ἡ φύσις.* de gener. anim. II, 6: *οὐθὲν ποιεῖ περίεργον οὔτε μάτην ἡ φύσις.* de part. anim. 4, 10: *ἡ φύσις ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ποιεῖ τὸ βέλτιστον.* Und besonders Phys. II, 8.

ist die Bewußtlosigkeit ihres Thuns. Sie handelt nicht nach vernünftiger Ueberlegung und klarer Einsicht, sondern sie ist eine nach unbewußtem Triebe wirksame Künstlerin (Phys. II, 8). Der zweite Grund ist der Widerstand der Materie, die dem auf Verwirklichung der Form gerichteten Bestreben der Natur sich entgegensetzt: eine Folge dieses Widerstands ist das viele Zufällige, Unvollkommene (πεπηρωμένον), Ueberschüssige (περιττόν, περίττωμα) und Abnorme (τέρατα), was die Natur hervorbringt. Ja nicht nur die eigentlichen Mißgeburten, sondern auch die niedern Naturstufen erscheinen dem Aristoteles als die Folge jenes Widerstands der Materie. Die Natur will (βούλεται) oft Besseres hervorbringen, als sie hervorbringt, sie vermag es aber nicht [9]). Wäre es der Natur gelungen, gleich beim ersten Anlauf über die Materie vollständig Herr zu werden, so hätte sie ihr Ziel, die Schöpfung des Menschen, sogleich erreicht: so aber vermochte sie, wie die Kunst, das Beste erst nach längerer Uebung hervorzubringen, und sie mußte, ehe sie ihr Ziel erreichte, erst eine Anzahl vergeblicher Versuche machen, und unvollkommenere Geschöpfe erzeugen. So aufgefaßt erscheint die Natur als ein Proceß der stufenweisen Ueberwindung der Materie durch die Form. Diesen Proceß nun verfolgt Aristoteles nach seinen einzelnen Stufen, wobei sein leitender Gedanke ist, die stufenweise Entwicklung der Natur, den stetigen Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen nachzuweisen.

Der Stufen, die Aristoteles innerhalb der organischen Natur unterscheidet, sind es drei: Pflanze, Thier, Mensch. Allen dreien kommt eine Seele zu, denn die Seele ist es, was die organische Natur von der unorganischen unterscheidet: aber zwischen ihren Seelen findet ein stufenweiser Unterschied statt. Die Seele der Pflanze ist nur ernährend (θρεπτική); diejenige des Thiers ernährend und empfindend (αἰσθητική), beim Menschen endlich kommt zu diesen beiden Ausrüstungen als dritte noch das Denken oder der νοῦς hinzu, de anim. II, 2.

---

9) Polit. I, 2, 19 (6. p. 1255, b, 1): ἀξιοῦσιν, ὥσπερ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπον καὶ ἐκ θηρίων γίνεσθαι θηρίον, οὕτω καὶ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθόν· ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μέντοι δύναται. Im gleichen Sinne steht βούλεται μὲν ἡ φύσις — συμβαίνει δὲ πολλάκις τοὐναντίον Polit. I, 2, 14 (5. p. 1254, b, 27).

Das Leben der Pflanze beschränkt sich auf die Ernährung und auf die Fortpflanzung der Gattung. Es fehlt ihr Bewegung, Geschlechtsdifferenz, Empfindung, überhaupt ein wahrer Lebensmittelpunkt, *μεσότης* (de anim. II, 12. p. 424, b, 1): wie man besonders daraus sieht, daß viele Pflanzen, auch wenn man sie zerschneidet, fortleben.

Diese Einheit des leiblichen und geistigen Organismus, die der Pflanze noch fehlt, hat das Thier. Die Einheit seines leiblichen Organismus besteht darin, daß sein ganzer Körper um der Seele willen und als Organ der Seele gebaut ist. Jedes Glied seines Leibs ist um eines Zweckes, um einer bestimmten Verrichtung willen da [10]). Auch hat das Thier einen Mittelpunkt seines leiblichen Organismus, der bei den ausgebildeteren Thieren das Herz ist. Zu dieser Einheit des Körpers kommt bei dem Thier die Einheit der Seelenthätigkeit hinzu. Die äußeren Eindrücke laufen in dem Mittelpunkt einer empfindenden Seele zusammen, und mit der Empfindung verknüpft sich ein Gefühl der Lust und Unlust; mit diesem das Begehrungsvermögen, *τὸ ὀρεκτικόν*. Ferner sind bei den Thieren die Geschlechter geschieden, die geschlechtlichen Verrichtungen an zwei Individuen vertheilt: wobei sich das Männliche zum Weiblichen verhält, wie die Form und bewegende Ursache zur Materie, d. h. bei der Erzeugung eines lebendigen Wesens liefert zu demselben der männliche Theil die Seele, der weibliche Theil den Stoff oder Körper. Auch innerhalb der Thierwelt findet ein stufenweises Aufsteigen statt. Die höheren Thiergattungen haben vor den niedrigeren aufrechte Stellung, die Fähigkeit willkührlicher Ortsveränderung, das Gebähren lebendiger Jungen, Stimme als Ausdruck der Empfindung, ferner Einbildungskraft und Gedächtniß voraus. Das vollkommenste Thier ist der Mensch [11]): aber zur Vollkommenheit seines leiblichen Organismus kommt noch ein höheres Prinzip hinzu, die Vernunft, deren Besitz ihn über das Thierreich hinaushebt.

---

10) de part. I, 5. p. 645, b, 14: *ἐπεὶ δὲ τὸ ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δὲ οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα. ὥστε καὶ τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν, καὶ τὰ μόρια τῶν ἔργων ἕνεκεν, πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον.* Die Schrift des Aristoteles de partibus anim. ist eine Durchführung dieses Gedankens.

11) Hist. An. IX, 1. p. 608, b, 7: (*ὁ ἄνθρωπος*) *ἔχει τὴν φύσιν ἀποτετελεσμένην.*

4) Der Mensch.

Der Mensch ist der Zweck der gesammten Natur; er hat den vollkommensten Leib und die vollkommenste Seele. Die ernährende Seele hat er mit den Pflanzen, die empfindende mit den Thieren gemein, vor beiden aber die Vernunft voraus. Dieß sind die drei Theile oder Entwicklungsstufen der menschlichen Seele, die Aristoteles unterscheidet. Nimmt man jedoch die Ausdrücke genauer, so gehören nur die beiden erstgenannten Functionen, die Ernährung und Empfindung, dem Seelenleben an, wogegen die Vernunft wesentlich von der Seele zu unterscheiden ist [12].

a) Die Seele im engern Sinn ist Form und Lebensprinzip des organischen Leibs, die innere centrale Einheit der Lebensfunctionen, die *ἐντελέχεια πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ* [13]. Sie verhält sich zum Leib, wie die Form zur Materie. Es folgt hieraus von selbst, daß die Seele ohne Leib oder getrennt vom Leib ebenso wenig existiren kann, als die Form getrennt vom Stoff, die Bildsäule getrennt vom Erz. Eine Seele ohne Leib kann so wenig gedacht werden, als ein Gehen ohne Füße [14], ein Sehen ohne Augen. Die Frage aufwerfen, ob Seele und Leib eins seien, findet Aristoteles ebenso verkehrt, wie wenn Jemand fragen wollte, ob das Wachs und seine Form eins seien. Sie sind eins und sind es nicht. Ihrem Begriff nach sind sie verschieden, denn die Seele ist kein Körper und keine ausgedehnte Größe: aber ihrem Daseyn nach sind sie untrennbar, und es kann weder die Seele ohne den Leib, noch der Leib ohne die Seele existiren; beide entwickeln und verwirklichen sich mit einander. Es folgt hieraus von selbst, daß von einer persönlichen Unsterblichkeit bei Aristoteles nicht die Rede sein kann. Er sagt ausdrücklich, die Seele sei vergänglich, nur der *νοῦς* unvergänglich [15]:

---

12) Der *νοῦς* als Theil der Seele Met. XII, 3, 10: *ψυχὴ μὴ πᾶσα, ἀλλ' ὁ νοῦς*; als von ihr verschieden de anim. II, 2. p. 413, b, 25: *ὁ νοῦς ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ· τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς οὐκ ἔστι χωριστά.*

13) de anim. II, 1. p. 412, b, 4: *εἴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σ. φ. ὀργ.*

14) de gener. anim. II, 3. p. 736, b, 24: (*τὴν ψυχὴν*) *ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν.*

15) Met. XII, 3, 10: *εἰ* (nach der Auflösung von Stoff und Form) *ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα,*

der νοῦς aber ist nach ihm nicht mit dem Individuum identisch, sondern er kommt von außen (θύραθεν) in den Menschen, und ist von dessen leiblichem Daseyn unabhängig (χωριςός), und überdauert den Untergang des Individuums.

b) Wesentlich verschieden von der Seele ist die Vernunft oder das Denken (νοῦς). Zwar stehen beide insofern im Zusammenhang, als das Denken ohne Entwicklung des Seelenlebens nicht zur Erscheinung kommen, und auch, nachdem es erwacht ist, der sinnlichen Seelenthätigkeit, z. B. der Anschauung, nicht entbehren kann [16]. Dennoch sind beide Theile der Seele grundverschieden. Die Seele ist in der Zeit entstanden, sie kann nicht ohne den Körper bestehen, und geht mit ihm zu Grund. Der νᾶς dagegen hat kein Entstehen und Vergehen: er ist ewig und vom Körper völlig unabhängig. Ferner ist jede Seelenthätigkeit, z. B. Erinnerung, Begierde, Liebe, an eine körperliche Thätigkeit gebunden, wogegen der νᾶς mit dem Leibe in keiner Berührung steht [17]. Während endlich die Seelenkräfte sich stufenweise aus einander entwickeln, aus der Ernährung die Empfindung, aus dieser die Einbildung, aus der Einbildung die Begierde und Bewegung, ist der νᾶς nicht als Entwicklungsstufe des psychischen Lebens zu begreifen, sondern er ist ein ganz eigenthümliches und selbstständiges Prinzip. Er ist schlechthin einfach und immateriell, leidenlos und unzerstörbar, etwas ganz Fremdartiges in der Natur. Er kommt, wie Aristoteles ausdrücklich sagt, von außen (θύραθεν) in den Menschen [18], gehört also nicht dem einzelnen Individuum an, und wird vom Tode der Seele nicht berührt. Er ist das allgemeine, in allen Individuen sich gleichbleibende Wesen des Geistes. Sein Denken der Dinge ist ein Sichselbstdenken, da er es nicht mit dem Stoff der Dinge, sondern mit ihrem Begriff, mit dem Denkbaren an ihnen und folglich mit Dem zu thun hat, was

---

ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως. de anim. III, 5: ὁ νοῦς χωριςὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ. χωρισθεὶς δ' ἐςὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐςί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός. Andere Stellen in meiner Anmerkung zu Met. XII, 3, 10 und bei Zeller II, 497.

16) Da die allgemeinen Begriffe nicht abgetrennt von den sinnlichen Dingen existiren, so muß jeder Gedanke von einem φάντασμα oder Denkbild begleitet seyn.

17) de gen. et corr. II, 3. p. 736, b, 29: οὐδὲν τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ νοῦ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.

18) de gen. et corrupt. II, 3. p. 736, b, 27: λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, καὶ θεῖον εἶναι μόνον.

mit dem Denken selbst identisch ist (Met. XII, 9, 10. 11. de an. III, 4. 7). Alle diese Merkmale, die Aristoteles dem νῦς zuschreibt, lassen nicht daran zweifeln, daß dieser im Menschen thätige νῦς der göttliche Geist selbst ist. Aristoteles bezeichnet ihn auch als θεῖον, und es erscheint von hier aus nur als consequent, wenn er ihn von außen in den Menschen kommen läßt. Aber das fragt sich alsdann, wie man sich diese göttliche Vernunft mit der Seele verknüpft zu denken hat, wenn die Einheit des Seelenlebens dabei bestehen soll. Es ist dieß einer der schwierigsten und unklarsten Punkte des aristotelischen Systems. Daß der göttliche νῦς die Stelle der menschlichen Vernunft unmittelbar einnehme, das menschliche Denken mit dem göttlichen identisch sei, konnte Aristoteles unmöglich annehmen: denn die Vernunft des Individuums ist eine sich zeitlich entwickelnde, wogegen das Wesen des göttlichen νῦς jede Entwicklung und Veränderung ausschließt. Um diese Schwierigkeit zu lösen, unterscheidet Aristoteles einen doppelten νῦς im Menschen, einen endlichen, vergänglichen, der dem Individuum eigen ist, mit ihm entsteht und stirbt, und einen ewigen, der vom Körper trennbar, χωριςός, und mit der göttlichen Vernunft identisch ist. Jenen nennt er νῦς παθητικός, leidende Vernunft, diesen νῦς ποιητικὸς oder thätige Vernunft. Nur die letztere ist schlechthin wirkliche Vernunft, reine Actualität, wogegen die erstere sich erst aus der Potenzialität zur Actualität entwickeln muß, und hiezu, da alles Potenzielle nur durch ein ihm vorangehendes Actuelles zur Actualität bewegt wird, des νοῦς ποιητικὸς bedarf. Diesen ursprünglichen Potenzzustand der menschlichen Vernunft macht Aristoteles anschaulich durch das Bild einer unbeschriebenen Wachstafel, die zwar der Möglichkeit, aber noch nicht der Wirklichkeit nach ein Buch ist [19]). Ein solcher unerfüllter Ort der Gedanken ist also die leidende Vernunft, bis sie durch Einwirkung der thätigen Vernunft das wird, was sie der Anlage nach ist. Der νοῦς ποιητικὸς verhält sich also zur leidenden Vernunft ebenso sollicitirend, wie der erste Beweger zur Welt. Beide können nie wirklich eins werden. Wie aber freilich damit die Einheit des Seelenlebens zu vereinigen seyn soll, ist schwer abzusehen. Ueberhaupt ist nicht zu

---

19) Der νοῦς, d. h. der leidende, ist ὥσπερ γραμματεῖον, ἐν ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον de anim. III, 4. p. 430, a, 1.

läugnen, daß an dieser Darstellung des Aristoteles, besonders am Begriff der leidenden Vernunft, vieles dunkel und unklar bleibt[20].

§ 38. Die Ethik des Aristoteles.

Der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen war das Ergebniß der Physik: wie er dieses sein Wesen aus sich herauslebt und in die objective Welt hineinbildet, es handelnd objectivirt, zeigt die praktische Philosophie: und zwar, wie er es im sittlichen Einzelleben verwirklicht, die Ethik, wie in einem sittlichen Gemeinwesen, die Politik. Näher sind unter dem Gesichtspunkt der Ethik über drei Punkte Untersuchungen anzustellen: über das sittliche Handeln, über das höchste Gut, und über das Wesen der Tugend.

1. Das Wesen der sittlichen Thätigkeit.

Alles sittliche Handeln ist das gemeinsame Produkt zweier Faktoren, des sinnlichen Triebs und der vernünftigen Einsicht. Jeder Mensch hat nämlich gewisse natürliche Eigenschaften oder Qualitäten (*φυσικαὶ ἕξεις*), gewisse Triebe und Neigungen, die ihn zum Handeln treiben, und seine Thätigkeit bedingen. Diese Naturtriebe sind jedoch an sich noch nicht sittlich; sie sind auch den Kindern, sogar den Thieren eigen, z. B. Begierde, Furcht, Zorn, Mitleid, Schamhaftigkeit; sie können sogar, sich selbst überlassen, zu Untugenden werden. Wohl aber sind in ihnen die sittlichen Eigenschaften gewissermaßen vorgebildet; sie sind physische Tugenden, **ἀρεταὶ φυσικαί**, die, wenn zu ihnen die vernünftige Einsicht, die **φρόνησις**, leitend und beherrschend hinzutritt, zu wirklichen Tugenden, **ἀρεταὶ κύριαι**, werden, Eth. Nic. VI, 13. Das sittliche Handeln ist somit zusammengesetzt aus Naturanlage und Vernunft (*νοῦς, λόγος, φρόνησις*): wobei die Vernunft es ist, die der Handlung ihren sittlichen Charakter verleiht: denn nur, was nicht aus Trieb oder Affect, sondern mit vernünftiger Einsicht geschieht, kann als sittlich gelten. Sokrates hat

---

20) Man sieht nicht recht ab, wie man sich das Verhältniß der leidenden Vernunft zu den Seelenkräften zu denken hat. Einestheils unterscheidet sie Aristoteles von den übrigen Theilen der Seele, andererseits rechnet er sie zum sterblichen Theil der Seele. Trendelenburg zu de anim. p. 493 erklärt die leidende Vernunft für die Gesammtheit der niederen Seelenkräfte in ihrer Beziehung zur thätigen Vernunft.

dieß richtig eingesehen, aber er ist zu einseitig verfahren, indem er das sittliche Thun für identisch mit der vernünftigen Einsicht, oder die Tugend für ein Wissen erklärt hat. Denn der theoretische Verstand allein enthält keine Triebfeder, die uns in Bewegung setzt; er fällt nur Urtheile. Was uns zum Handeln treibt, ist das Begehren, *ὄρεξις*, und erst die Verbindung beider, das durch Ueberlegung beherrschte Begehren (*ὄρεξις διανοητική*) oder das richtige Begehren (*ὄρεξις ὀρθή*) erzeugt das sittliche Handeln, Eth. Nic. VI, 2. Der Fehler des Sokrates war, daß er bei seiner Auffassung und Definition der Tugend den unvernünftigen Theil der Seele (*τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς*), Affect und Naturtrieb (*πάθος καὶ ἦθος*) außer Augen gelassen hat [1]).

Uebrigens reichen jene beiden Faktoren des sittlichen Handelns, Trieb und Einsicht, nur zur Vollbringung einzelner sittlicher Handlungen hin, einen sittlichen Charakter begründen sie noch nicht. Es muß ein Drittes, Uebung und Gewöhnung, *ἄσκησις*, *ἔθος*, hinzukommen, wenn die Sittlichkeit zu einer bleibenden Beschaffenheit des Willens, zur *ἕξις*, zur andern Natur werden soll. Das Wissen allein bewirkt das noch nicht; nur ein fortgesetztes sittliches Thun erzeugt eine solche Gewöhnung und Beständigkeit, daß die sittliche Handlung nicht mehr die Wirkung eines vereinzelten Willensacts, sondern Ausfluß einer bleibenden Willensbeschaffenheit, des sittlich gewordenen Charakters ist. Auch in dieser Hinsicht erweist sich die sokratische Zurückführung der Tugend aufs Wissen als mangelhaft: denn es kann Jemand die sittliche Regel in ihrer Allgemeinheit kennen, aber sie aus Mangel an Selbstbeherrschung auf den einzelnen Fall nicht anwenden, Eth. Nic. VII, 5. Man muß folglich, wenn man die Quellen des sittlichen Handelns vollständig angeben will, alle drei Faktoren verknüpfen: Naturtrieb, vernünftige Einsicht und Gewöhnung [2]).

---

1) Magn. Mor. I, 1: *μετὰ τοῦτον* (Pythagoras) *Σωκράτης ἐπιγενόμενος βέλτιον εἶπεν ὑπὲρ τούτων, οὐκ ὀρθῶς δ' οὐδ' οὗτος. τὰς γὰρ ἀρετὰς ἐπιστήμας ἐποίει, τοῦτο δ' ἐστὶν ἀδύνατον. συμβαίνει γὰρ αὐτῷ ἐπιστήμας ποιοῦντι τὰς ἀρετὰς ἀναιρεῖν τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς, τοῦτο δὲ ποιῶν ἀναιρεῖ καὶ πάθος καὶ ἦθος· διὸ οὐκ ὀρθῶς ἥψατο ταύτῃ τῶν ἀρετῶν.*

2) Polit. VII, 12, 6 (13 Bkk.): *ἀλλὰ μὴν ἀγαθοὶ καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν· τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις, ἔθος, λόγος.*

2. Das höchste Gut.

Wie jede einzelne Handlung, so muß auch die menschliche Thätigkeit im Ganzen und Großen ein Ziel, einen höchsten Zweck haben. Diesen höchsten Zweck nennt man das höchste Gut. Nun fragt sich aber, was für den Menschen dieses zu erstrebende höchste Gut ist. Dem Namen nach sind hierüber Alle einverstanden: man nennt es Wohlergehen, Glückseligkeit, εὐδαιμονία. Aber worin die Glückseligkeit besteht, darüber herrscht ein Streit der Meinungen. Man wird diese Frage am richtigsten so beantworten: Das Wohl und Glück des Menschen, das Beste, wozu er es bringen kann, ist, da der Mensch ein thätiges Wesen ist, die Erreichung seiner Bestimmung, die Vollbringung seiner eigenthümlichen Aufgabe. Was ist nun diese eigenthümliche Aufgabe des Menschen (τὸ ἔργον τῦ ἀνθρώπυ)? Die Ernährung nicht, denn diese hat er mit den Pflanzen, auch nicht die Empfindung, denn diese hat er mit den Thieren gemein; sondern die Aufgabe des Menschen ist die vernünftige Thätigkeit der Seele, ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου. Das Wohl und Glück des Menschen besteht somit (nach Obigem) darin, daß er diese seine Aufgabe auch vollbringt und erreicht, oder darin, daß seine vernünftige Seelenthätigkeit recht und gut und mit Erfolg von Statten geht. Hiezu aber gehört noch etwas Weiteres, denn die Bedingung davon, daß eine Thätigkeit gut von Statten gehe, ist das Vorhandensein der zu dieser Thätigkeit erforderlichen Tüchtigkeit oder Tugend; nur die tugendgemäße Thätigkeit ist die recht und gut vor sich gehende Thätigkeit. Somit besteht die Glückseligkeit oder das höchste Gut in der tugendhaften Thätigkeit der Seele, ψυχῆς ἐνέργεια κατ᾽ ἀρετήν, Eth. Nic. I, 1—6. X, 6. Pol. IV, 9, 2 (c. 11).

Diesen Begriff der Glückseligkeit versteht jedoch Aristoteles nicht in so einseitig subjectiver Weise, daß er alle diejenigen Güter von der Glückseligkeit ausschlöße, die nicht aus der sittlichen Thätigkeit hervorgehen, sondern von Natur und Zufall abhängen. Er ist noch weit entfernt, bis zur abstracten Consequenz der Stoiker vorzuschreiten, und den Besitz der Tugend allein für genügend zur Glückseligkeit, die äußern Güter und Uebel für gleichgültig zu erklären. Er behauptet vielmehr, zur vollen Glückseligkeit seien, weil sie Thätig-

keit und zwar eine gut und daher auch ungehemmt [3]) von Statten gehende Thätigkeit ist, auch leibliche und andere äußere Güter, welche die Thätigkeit des Menschen unterstützen und fördern, nothwendig, langes Leben, Gesundheit, Schönheit, Vermögen, gute Geburt, Besitz von Kindern und Freunden: Güter, die ihm zwar nicht als schlechthin unentbehrlich, aber doch als zu voller Glückseligkeit gehörig erscheinen, da sie wesentliche Bedingungen und Hülfsmittel ungehinderter und erfolgreicher Thätigkeit sind. Ebenso sieht er großes Mißgeschick für eine Trübung und Beeinträchtigung der Glückseligkeit an. Niemand werde Denjenigen glückselig preisen, den Priamos Geschick betroffen hat, Eth. Nic. I, 11 [4]): obwohl äußeres Unglück auch nicht elend macht, wenn der Mensch tugendhaft bleibt und somit die Kraft behält, gegen das Mißgeschick standzuhalten und Das, was nach Maaßgabe der Umstände das Beste ist, zu thun (ib.). Diese Erörterungen zeugen von Aristoteles' Umsicht und Besonnenheit; obwohl sie ihm von Seiten der Stoiker den Vorwurf einer schlaffen Moral zugezogen haben. — Im Weiteren stellt er den Grundsatz auf, daß in Beziehung auf die äußeren Güter ein mittleres Maaß derselben das Beste sei, weil diese Güter nur Mittel zum tugendhaften Handeln seien, das der Hauptfaktor der menschlichen Glückseligkeit oder das wesentlichste Gut ist; Uebermaaß der vorhandenen Mittel ist dem Menschen eher schädlich als gut, oder macht es dieselben doch unnütz, wogegen die geistigen Güter nur um so nützlicher und wohlthätiger werden, je größer sie sind (Pol. VII, 1, 2—5. Eth. Nic. I, 8. X, 9).

Vortrefflich gelingt es dem Aristoteles, das Verhältniß der Lust (ἡδονή) zur sittlichen Thätigkeit festzustellen. Er sucht den alten Streit, ob das höchste Gut in der vernünftigen Thätigkeit oder in der Lust bestehe, so zu schlichten, daß er diese Alternative überhaupt in Abrede stellt, indem er die wahre Lust und die vernünftige Thätigkeit für wesentlich zusammengehörig erklärt. Er sieht in der Lust die natürliche und nothwendige Folge jeder naturgemäßen Thätigkeit, den Abschluß (τέλος) jeder normalen Action. Die Lust vollendet und krönt jede rechte That [5]). Sie ist das Wohlgefühl, das Gefühl

3) Eth. Nic. I, 9. 10. X, 9. Polit. IV, 9, 2: ὁ εὐδαίμων βίος ὁ κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιςος.

4) ἄθλιος μὲν οὔ, οὐ μὴν μακάριός γε, ἂν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ.

5) Eth. Nic. X, 4: τελειοῖ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή, ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος.

der Befriedigung, das der Mensch bei jeder naturgemäßen Bethätigung seiner selbst (z. B. schon bei jeder gut von Statten gehenden Sinneswahrnehmung), somit auch bei jeder tugendhaften Handlung fühlt, und wozu er keiner äußerlichen Zugabe von Vergnügen bedarf [6]). So sind sittliche Thätigkeit und Lust durch ein natürliches Band unzertrennlich verbunden. Die richtige Schätzung der verschiedenen Arten der Lust, die Unterscheidung der guten und wahren von der schlechten und scheinbaren Lust ergibt sich aus diesem Begriff der Lust von selbst. Jede Lust hat nur so viel Werth, als die Handlung oder Thätigkeit, aus der sie entstanden ist, Werth hat. Gut und begehrenswerth ist mit Einem Worte diejenige Lust, der sich der tugendhafte Mann erfreut, und diese ist keine andere, als jene innere Befriedigung, welche aus der tugendhaften Thätigkeit erwächst. Die körperliche Lust kann nie höchster Zweck seyn, da sie der thierischen Seite des Menschen angehört; sie ist überhaupt nur in so weit zulässig, als sie mit der Tugend besteht, und der Vernünftige ist schon zufrieden, wenn er durch das Körperliche nicht in seiner Thätigkeit gehindert wird, d. h. wenn er körperliche Schmerzlosigkeit genießt (Eth. Nic. X, 2. 4. 5. VII, 13. 14).

3. Die Lehre von der Tugend.

Vom tugendhaften Handeln ist bisher nur im Allgemeinen die Rede gewesen als von dem höchsten Gut und dem letzten Zweck des menschlichen Lebens: nun erhebt sich aber die nähere Frage, worin besteht das tugendhafte Handeln? wie muß im concreten Fall gehandelt werden, wenn tugendhaft gehandelt werden soll? Diese Frage beantwortet Aristoteles so: In allem Thun gibt es ein Zuviel und ein Zuwenig und ein richtiges Maaß, das zwischen beiden Extremen in der Mitte liegt [7]). Nun ist immer Dasjenige, was die richtige Mitte oder das rechte Maaß einhält, gut und löblich; die Extreme

6) Eth. Nic. I, 9: *αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις τοῖς φιλοκάλοις εἰσὶν ἡδεῖαι καθ' αὑτάς. οὐδὲν δὴ προςδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινός* (*περίαπτον* etwas Umgehängtes, Aeußerliches), *ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ.*

7) Eth. Nic. II, 5. p. 1106, b, 16: *ἡ ἠθικὴ ἐςι περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τȣ́τοις ἐςὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον.* Ebendas. p. 1106, b, 23: *περὶ τὰς πράξεις ἐςὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον.*

(τὰ ἄκρα) dagegen sind nie gut, sondern immer tadelnswerth [8]). Jede Wissenschaft und jede Kunst bringt nur dadurch Vollkommenheit in ihr Werk, daß sie das rechte Maaß oder das Mittlere vor Augen hat und verfolgt: weßwegen man auch von vollkommen gelungenen Arbeiten zu sagen pflegt, man könne von ihnen nichts weg- und nichts zu ihnen hinzuthun, Eth. Nic. II, 5. p. 1106, b, 8. Das richtige Thun wird folglich dasjenige seyn, welches die beiden Extreme des Zuviel und Zuwenig vermeidet und nach der Mitte zwischen beiden strebt. Die Tugend kann hiernach definirt werden als die Beobachtung des richtigen Maaßes, als die richtige Mitte, als der Mittelweg zwischen zwei entgegengesetzten Untugenden, von welchen die eine das richtige Maaß überschreitet, die andere hinter demselben zurückbleibt [9]). Aristoteles geht von hier aus die einzelnen Tugenden durch, um an ihnen nachzuweisen, daß jede Tugend die Mitte zwischen zwei Untugenden sei, Eth. Nic. II, 7. So ist die Tapferkeit (ἀνδρεία) die Mitte zwischen Feigheit (δειλία) und Verwegenheit (θράσος); die Mäßigung (σωφροσύνη) ein Mittleres zwischen zügelloser Genußsucht (ἀκολασία) und Stumpfsinn (ἀναισθησία); die Freigebigkeit (ἐλευθεριότης) die rechte Mitte zwischen Verschwendung (ἀσωτία) und Knickerei (ἀνελευθερία). Diese richtige Mitte zu finden, ist Sache der praktischen Urtheilskraft oder des ὀρθὸς λόγος (Eth. Nic. VI, 1). Es lassen sich, bei der Mannigfaltigkeit und eigenthümlichen Besonderheit der einzelnen Fälle, keine alles Einzelne erschöpfenden Normen aufstellen: in der Regel darf das als richtige Mitte gelten, was ein verständiger Mann dafür ansehen wird (ἔϛιν

---

8) Eth. Nic. II, 7. p. 1108, a, 15: ἐν πᾶσιν ἡ μεσότης ἐπαινετέον, τὰ δ' ἄκρα οὔτ' ὀρθὰ οὔτ' ἐπαινετά, ἀλλὰ ψεκτά. II, 5. p. 1106, b, 5: οὕτω δὴ πᾶς ἐπιϛήμων τὴν ὑπερβολὴν μὲν καὶ τὴν ἔλλειψιν φεύγει, τὸ δὲ μέσον ζητεῖ καὶ τοῦθ' αἱρεῖται. b, 11: jede Wissenschaft und Kunst strebt nach dem Mittleren, ὡς τῆς μὲν ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως φθειρούσης τὸ εὖ, τῆς δὲ μεσότητος σωζούσης. Polit. IV, 9, 3 (c. 11): τὸ μέτριον ἄριϛον καὶ τὸ μέσον.

9) Eth. Nic. II, 5. p. 1106, b, 15: (da jede Kunst und Wissenschaft nach der richtigen Mitte strebt) καὶ ἡ ἀρετὴ τȣ̃ μέσου ἂν εἴη ϛοχαϛική. Ebendas. p. 1106, b, 24: ἡ ἀρετὴ περὶ πράξεις ἐϛὶν, ἐν αἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἁμαρτάνεται (ein Fehler ist) καὶ ἡ ἔλλειψις ψέγεται, τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθȣ̃ται (und eine richtige Handlung ist). ταῦτα δ' ἄμφω τῆς ἀρετῆς. μεσότης τις ἄρα ἐϛὶν ἡ ἀρετή, ϛοχαϛικὴ οὖσα τȣ̃ μέσου. — — τῆς μὲν κακίας ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις, τῆς δ' ἀρετῆς ἡ μεσότης. II, 6. p. 1107, a, 2. II, 7. p. 1107, a, 6. Schlußrecapitulirung der vorangegangenen Definitionen der Tugend II, 9. p. 1109, a, 20 ff.

ἡ ἀρετὴ ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν Eth. Nic. II, 6).

Die aristotelische Tugendlehre ist reich an feinen psychologischen Beobachtungen und Urtheilen: aber es fehlt ihr an wissenschaftlichem Zusammenhang. Aristoteles hat weder eine begriffliche Ableitung, noch eine systematische Eintheilung der Tugenden versucht. Er nimmt eine Vielheit und Verschiedenheit der Tugenden an, indem er gegen die entgegengesetzte Ansicht des Sokrates einwendet, die sittliche Aufgabe und Thätigkeit sei bei Verschiedenen verschieden; die Tugend des Sclaven z. B. sei eine andere als die Tugend des Freien; die Tugend des Weibs eine andere, als diejenige des Mannes. Allein jene Vielheit der Tugenden begrenzt und begründet er nicht näher; er nimmt sie, indem er eine nach der andern abhandelt, empirisch aus der Beobachtung des Lebens und dem Sprachgebrauch auf.

Die höchste und am meisten glücklich machende unter den Tugenden ist nach Aristoteles nicht die praktische, sondern die theoretische Tugend, die Thätigkeit des Höchsten im Menschen, des **νοῦς**, die *θεωρία*. Sie ist das Beste; denn sie ist die von äußern Zwecken und Hülfsmitteln wie von äußern Hemmungen reinste und freiste, die am meisten Befriedigung mit sich führende, die edelste Thätigkeit, die es gibt; sie ist die Thätigkeit, durch welche der Mensch der Gottheit und ihrer ungetrübten Glückseligkeit am nächsten tritt; sie wird von Aristoteles mit derselben Begeisterung geschildert, mit der er das selige Leben der höchsten Intelligenz des Universums beschreibt (Eth. Nic. X, 7—9).

§ 39. Die Politik des Aristoteles.

1. Der Begriff des Staats.

In der Ethik kommt das höchste Gut nur insoweit in Betracht, als es im Einzelleben verwirklicht werden kann. Allein die Tugend des Privatlebens ist noch nicht die vollständige Sittlichkeit: zu dieser kann es im Einzelleben noch gar nicht kommen. Viele Tugenden, z. B. die Gerechtigkeit, sind nur in einer Gemeinschaft möglich [1]). Ueberhaupt kann nur in einem Gemeinwesen und nur in einem ge-

---

1) Eth. Nic. X, 7. p. 1177, a, 30: ὁ δίκαιος δεῖται πρὸς οὓς δικαιοπραγήσει καὶ μεθ᾽ ὧν.

ordneten Staatsleben, das die Tugend durch Gesetze und Erziehung fördert, die Sittlichkeit und mit ihr die Glückseligkeit sich vollständig ausbilden, sich allseitig entwickeln und festen Bestand erhalten (Eth. Nic. X, 10). Auch ist der Mensch für den Staat geboren; sein natürlicher Beruf ist das Leben im Staat; er ist von Natur (φύσει) ein politisches Wesen, ζῷον πολιτικόν [2]), er hat das natürliche Verlangen, mit Andern Seinesgleichen zusammenzuleben: καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς παρ' ἀλλήλων βοηθείας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν III, 4, 2. Diesen Gedanken, daß der Mensch von Natur für das Gemeinleben angelegt und bestimmt ist, drückt Aristoteles auch so aus: der Staat ist von Natur (φύσει) früher als der Einzelne und die Familie, wenn gleich seiner zeitlichen Entstehung nach jünger: denn das Ganze ist nothwendig früher als der Theil [3]). Die Frage nach dem Begriff des Staats und dem Zweck des Staatslebens beantwortet sich hieraus von selbst. Sein Zweck ist, das höchste Gut in der der menschlichen Natur angemessenen Form eines größern Gesammtlebens zu verwirklichen, sein Zweck ist allgemeine Glückseligkeit durch allgemeine Tugend, und seine erste Aufgabe ist daher die, seine Bürger zu möglichst tugendhaften Menschen zu machen. Er ist nicht ein bloses Schutz- und Trutzbündniß zur Sicherung der Person und des Eigenthums, nicht eine blose συμμαχία [4]), sondern eine Gemeinschaft zum Zweck eines vollkommenen Lebens [5]), zur Verwirklichung der Sittlichkeit und damit auch der Glückseligkeit im Großen.

In dieser ethischen Auffassung des Staats mit Plato einverstanden weicht Aristoteles jedoch in Beziehung auf den nähern Begriff und die Einrichtungen des Staats von seinem Vorgänger ab. Er unterwirft dessen besten Staat einer scharfsinnigen und treffenden Kritik Polit. II, 1. 2 (1—5). Er tadelt daran vorzüglich dieß, daß Plato die größtmögliche Einheit des Staats (τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν) für das oberste Gesetz desselben hält, und dieser Einheit alles Sonderleben, namentlich Privateigenthum und Familienleben zum

2) Polit. I, 1, 9 (I, 2. p. 1253, a, 2). III, 4, 2 (III, 6. p. 1278, b, 19).

3) Polit. I, 1, 11 (I, 2. p. 1253, a, 19).

4) Pol. III, 5, 10. 13 (III, 9).

5) ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία —, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους III. 5, 13 (III, 9. p. 1280, b, 30). ἡ πόλις κοινωνία ἐστὶν ἕνεκα ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης VII, 7, 2 (VII, 8. p. 1328, a, 35).

Opfer bringt. Vielmehr — hält Aristoteles entgegen — unterscheidet sich der Staat eben dadurch von Familie und Individuum, daß bei ihm nicht ebenso, wie bei diesen, das Einsseyn, *τὸ ἓν εἶναι*, das oberste Gesetz ist. Nur das Individuum ist eine reine Einheit, schon die Familie ist es nicht mehr ganz, der Staat vollends ist eben im Unterschied von der Familie wesentlich eine Vielheit (*πλῆθός τι τὴν φύσιν ἐςὶν ἡ πόλις* II, 1, 4), und zwar eine aus verschiedenartigen Menschen zusammengesetzte Vielheit (*οὐ μόνον ἐκ πλειόνων ἐςὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων* II, 1, 4). Würde im Staat die Idee der Einheit abstract durchgeführt, so würde der Staat auf die Stufe der Familie herabgedrückt, er würde aufhören, Staat zu seyn. Aber nicht nur die Grundidee des platonischen Staats, auch die Einrichtungen desselben bestreitet Aristoteles von Seiten ihrer praktischen Unzweckmäßigkeit und Undurchführbarkeit mit treffenden Gründen. Gegen den platonischen Communismus wendet er ein, daß, wenn es kein Privateigenthum mehr gibt, der Reiz des Erwerbs, der Sporn aller Thätigkeit wegfällt. Denn die Menschen kümmern sich zumeist um das, was ihnen eigen ist, *φιλοῦσι τὸ ἴδιον* (II, 1, 17); weit weniger um das, was ihnen gemeinschaftlich gehört. Auch fallen, wenn das Privateigenthum aufgehoben wird, viele Tugenden weg, z. B. Freigebigkeit und Gastfreundschaft (II, 2. 6. 7). Hiezu kommt die praktische Unausführbarkeit förmlicher Gütergemeinschaft. Denn wo Viele etwas gemeinsam besitzen, entzweien sie sich viel leichter, als wo Jeder sein Eigenthum besonders hat; die Gütergemeinschaft würde eine Quelle endloser Zwistigkeiten seyn II, 2, 3. 9. Allerdings hat die Liebe des Menschen zu seinem Eigenthum ihren Grund in der Selbstliebe; allein die Selbstliebe, *τὸ φιλεῖν ἑαυτόν*, ist etwas Berechtigtes, weil sie Naturtrieb, *φυσικόν*, ist. Sofern sie daher das richtige Maaß nicht überschreitet, nicht zur *φιλαυτία* wird, darf sie auch nicht ausgerottet werden, abgesehen davon, daß dieß unmöglich und unausführbar wäre (II, 2, 6).

2. Die Staatsverfassungen.

Die Verfassung, *πολιτεία*, eines Staats hängt davon ab, wer in ihm *κύριος* ist und die oberste Gewalt in Händen hat. In dieser Beziehung ist ein Dreifaches möglich: nämlich, daß entweder Einer oder daß Wenige oder daß alle Bürger im Besitze der Staatsgewalt

und Staatsregierung sind (*κύριον εἶναι ἢ ἕνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλούς* III, 5, 1). Jede dieser drei möglichen Grundformen des Staats zerfällt hinwiederum in zwei Unterarten, in eine begriffsgemäße (*ὀρθή*) und eine begriffswidrige (*ἡμαρτημένη*), je nachdem Diejenigen, welche den Staat regieren, das allgemeine Beste bezwecken (*πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχουσι*) oder ihren eigenen Nutzen im Auge haben (*πρὸς τὸ ἴδιον ἀποβλέπουσιν*) III, 5, 1. So ergeben sich sechs Naturformen des Staats, *τρόποι*: drei gemeinnützige oder normale (*πολιτεῖαι ὀρθαί*), nämlich Königthum (*βασιλεία*), Aristokratie, Republik (*πολιτεία*), und drei Abarten (*παρεκβάσεις*) oder verfehlte Verfassungen (*πολιτεῖαι ἡμαρτημέναι* Pol. III, 4, 7, *φθοραί* Eth. N. VIII, 12. p. 1160, a, 32): nämlich despotische Alleinherrschaft (*τυραννίς*), Oligarchie und Massenherrschaft (*δημοκρατία*) Polit. III, 5. Eth. Nic. VIII, 12. Von diesen Verfassungen definirt er das Königthum näher als die gesetzmäßige Regierung eines einzigen, durch Tüchtigkeit und Verstand ausgezeichneten Mannes; die Tyrannis als gesetzlose Willkürherrschaft eines Einzelnen; die Aristokratie als Regierung der Tugendhaftesten; die Oligarchie als Herrschaft der Reichen; die Politie als diejenige Verfassungsform, in welcher alle Waffenfähigen gleiche Rechte haben, und der wohlhabende Mittelstand das Uebergewicht besitzt; diejenige Verfassung endlich, die er Demokratie nennt, und für welche später der bezeichnendere Name Ochlokratie gebräuchlich geworden ist[6], als die Herrschaft der Armen (III, 5, 2—4). Aristoteles charakterisirt das Wesen dieser Verfassungen auch so: in der Aristokratie regiere die Tugend, in der Oligarchie der Reichthum, in der Demokratie die Freiheit (IV, 6, 4. VI, 1, 2).

Diese sechs Hauptverfassungen geht nun Aristoteles einzeln durch, charakterisirt ihre Eigenthümlichkeiten, untersucht, unter welchen Verhältnissen und Bedingungen eine jede derselben aufkommt; aus welchen Ursachen eine jede zu Grunde geht; mit welchen Mitteln eine jede aufrecht erhalten werden muß und untergraben werden kann; welche Verfassung in welche am häufigsten überzugehen pflegt: kurz, er untersucht die Naturgesetze der Staatsformen: wobei ihm die so reichhaltige

---

6) Der Name Ochlokratie kommt bei Aristoteles noch nicht vor: er läßt sich erst bei Polybius nachweisen VI, 4, 6: *γένη μὲν ἓξ εἶναι ῥητέον τῶν πολιτειῶν· τρία μέν, ἃ πάντες θρυλλοῦσιν, βασιλεία, ἀριστοκρατία, δημοκρατία* (vgl. VI, 3, 5), *τρία δὲ τούτοις συμφυῆ, λέγω δὲ μοναρχίαν, ὀλιγαρχίαν, ὀχλοκρατίαν.* VI, 57, 9.

Verfassungsgeschichte der griechischen Staaten besonders behülflich gewesen ist. Aristoteles hat in dieser Untersuchung einen Schatz der treffendsten Wahrnehmungen niedergelegt.

Die genannten Verfassungsformen hat aber Aristoteles nicht blos beschrieben, sondern auch beurtheilt. Er hat hiebei einen doppelten Maaßstab an sie angelegt, indem er einerseits ihren absoluten, andererseits ihren relativen Werth in Betracht zieht. Indem er den absoluten Maaßstab anlegt, d. h. indem er untersucht, welche dieser Verfassungen dem Staatszweck am besten entspricht, also die absolut (ἁπλῶς) beste ist, gibt er dem Königthum und der Aristokratie den Vorzug vor den andern, weil in diesen beiden Verfassungen die Staatsgewalt in den Händen des Besten oder der Besten, folglich die Herrschaft nach Maaßgabe der Tugend vertheilt sei; unter den Abarten erscheint ihm am wenigsten schlecht die Demokratie [7], d. h. die Herrschaft des πλῆθος oder der Menge; für schlechter als diese erklärt er die Oligarchie oder Herrschaft der Reichen; für die absolut schlechteste Staatsordnung die Tyrannis, weil sie das Zerrbild der besten Verfassung sei [8]. Schwankend dagegen erklärt er sich in Betreff des Werthverhältnisses zwischen Königthum und Aristokratie [9].

Diesen absoluten Maaßstab der Beurtheilung läßt Aristoteles jedoch hinter den relativen zurücktreten. Nicht darum handle es sich im praktischen Leben, was die absolut beste, ἡ ἁπλῶς ἀρίστη, sondern darum, was die unter den gegebenen Umständen und Voraussetzungen beste (ἡ ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστη) Verfassung ist. Auch hierin unterscheidet sich Aristoteles von Plato, der in seiner Republik das Ideal eines besten Staats, eine Musterverfassung entworfen hatte, wogegen Aristoteles, die concrete Wirklichkeit nie aus den Augen verlierend, von der Relativität aller Staatsverfassungen ausgeht. So

7) Eth. Nic. VIII, 12. p. 1160, b, 19: ἥκιστα μοχθηρόν ἐστιν ἡ δημοκρατία· ἐπὶ μικρὸν γὰρ παρεκβαίνει τὸ τῆς πολιτείας εἶδος. Polit. IV, 2, 2: μετριωτάτη ἡ δημοκρατία.

8) Eth. Nic. VIII, 12. p. 1160, b, 7: ἡ τυραννὶς ἐξ ἐναντίας τῇ βασιλείᾳ. καὶ φανερώτερον ἐπὶ ταύτης, ὅτι χειρίστη· κάκιστον δὲ τὸ ἐναντίον τῷ βελτίστῳ. Polit. IV, 2. 2.

9) Polit. III, 10, 7: αἱρετώτερον ταῖς πόλεσιν ἀριστοκρατία βασιλείας. III, 11, 7. Eth. Nic. VIII, 12. p. 1160, a, 35: τῶν πολιτειῶν βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία, χειρίστη δ' ἡ τιμοκρατία. Polit. IV, 2, 2 heißt die Tyrannis eine παρέκβασις τῆς πρώτης καὶ θειοτάτης πολιτείας (des Königthums).

wenig als für alle Körper Eine Diät, Eine Arznei, einerlei Kleid passe, so wenig tauge für alle Staaten Eine Verfassung (IV, 1). Man dürfe sich nicht eine ideale Verfassung, eine πολιτεία κατ' εὐχὴν γινομένη zum Ziel setzen (IV, 9, 1), sondern die Verfassung eines Staats müsse den Umständen und besondern Verhältnissen angepaßt werden. So sei das Naturgemäße eine Monarchie oder Aristokratie, wo Einer oder Einige sich durch persönliche Eigenschaften oder edle Geburt vor den Andern auszeichnen; habe die Masse der Armen das Uebergewicht, so sei Anlage zur Demokratie vorhanden, und zwar zur besten Demokratie, wenn die ackerbauende Bevölkerung, zur schlechtesten, wenn die Masse der Handarbeiter und Taglöhner überwiege; bei einem Uebergewicht der Reichen bilde sich naturgemäß Oligarchie; beim Uebergewicht des Mittelstands eine Politie. Auch den Einfluß der Culturzustände und der volkswirthschaftlichen Verhältnisse auf den Charakter der Staatsverfassungen nimmt Aristoteles in Rechnung. Von diesem praktischen Gesichtspunkt aus modificirt er auch sein Urtheil über die Verfassungen. Hatte er vom idealen Standpunkt aus das Königthum und die Aristokratie allen andern Formen vorgezogen, so erklärt er vom praktischen Gesichtspunkt aus die mittlere Verfassung, ἡ μέση πολιτεία, d. h. die Herrschaft des Mittelstandes für die zweckmäßigste. Wie überall das Mittlere das Beste sei und die Tugend selbst in der richtigen Mitte bestehe, so sei auch der mittlere Besitz der beste, und daher diejenige bürgerliche Gesellschaft am glücklichsten, in welcher es weder übermäßig Reiche noch viele übermäßig Arme gebe, sondern in welcher die mittleren Leute (οἱ μέσοι) das Uebergewicht hätten, IV, 9. Einen Hauptvortheil dieser mittleren Verfassung sieht Aristoteles darin, daß sie wegen der Gleichheit der Vermögensverhältnisse am meisten vor Zwietracht und Aufruhr gesichert sei, während die einseitigen Verfassungen kurzen Bestand haben und leicht in einander umschlagen [10]).

Als eine Hauptpflicht des Staats betrachtet Aristoteles vermöge seines Begriffes von demselben die Sorge für tugendhafte Erziehung und Bildung seiner Bürger. Doch soll dieselbe nicht, wie bei Plato, in einer das Familienleben aufhebenden Staatserziehung bestehen, sondern (Eth. Nic. X, 10) in einer Gesetzgebung, welche die Erziehung und Bildung nach dem Begriff voller menschlicher Tugend,

---

10) Pol. IV, 9, 7. 9: ἡ μέση βελτίστη, μόνη γὰρ ἀστασίαστος.

z. B. nicht mit einseitiger Tendenz auf kriegerische Tapferkeit, zweckgemäß regelt, sowie in dem ganzen Geist der Verfassung und Leitung des Staats, sofern auch von dieser die ethische Richtung der Bürger desselben und besonders die Erhaltung und Pflege des Sinnes für das menschlich Edle und Schöne im Gegensatz gegen Rohheit und Genußsucht wesentlich abhängt; Pol. lib. VII (1—3. 13—15) und VIII.

§ 40. Die peripatetische Schule.

Die Schule des Aristoteles hat seine Lehre ziemlich unverändert festgehalten, und wenig zur Fortbildung derselben beigetragen. Ihre Richtung ging vorzüglich auf Beobachtung, auf Bereicherung der empirischen Wissenschaften, auf gelehrtes Wissen; auf die metaphysischen Untersuchungen dagegen hat sie sich weniger eingelassen.

Der berühmteste Peripatetiker war der Nachfolger [1]) des Aristoteles, Theophrast [2]) aus Lesbos; er hat der peripatetischen Schule fast ein halbes Jahrhundert lang mit ungemeinem Beifall vorgestanden. Die zahlreichen Schriften, die er verfaßte [3]), sind größtentheils empirischen, namentlich naturwissenschaftlichen Inhalts; auch seine berühmte Schrift über die Charaktere beruht ganz auf Beobachtung. Eudemos aus Rhodos, dessen Namen die eudemische Ethik trägt, gleichfalls

---

1) Anekdote bei Gell. XIII, 15: als Aristoteles alt und kränklich wurde, baten ihn seine Schüler, einen Nachfolger zu bezeichnen. Unter seinen Schülern waren zwei besonders ausgezeichnet, Theophrast aus Lesbos und Eudemos aus Rhodos. Nun ließ Aristoteles lesbischen und rhodischen Wein kommen, kostete zuerst den rhodischen Wein und lobte ihn, darauf den lesbischen, lobte ihn ebenfalls, fügte aber bei, ἥδιων ὁ Λέσβιος. Is erat e Lesbo Theophrastus, homo suavitate insigni linguae pariter atque vitae. Aristoteles' Schüler verstanden diese Andeutung, und schloßen sich nach seinem Tode dem Theophrast an.

2) Er soll ursprünglich Tyrtamos geheißen, aber wegen seines glänzenden Vortrags, διὰ τὸ τῆς φράσεως θεσπέσιον, den Namen Theophrast erhalten haben, D. L. V, 38. Cic. Orat. 19, 62: Theophrastus divinitate loquendi nomen invenit. Quint. Inst. X, 1, 83: in Theophrasto tam est loquendi nitor ille divinus, ut ex eo nomen quoque traxisse dicatur.

3) Ein Verzeichniß derselben bei Diog. L. V, 42—50. Uebrig sind seine Schrift über die Pflanzen (περὶ φυτῶν ἱστορίαι) und über die Steine (περὶ λίθων); dann seine ἠθικοὶ χαρακτῆρες; endlich seine Metaphysik. Theophrasti, quae supersunt opera ed. Schneider 5 Bde. 1818—21. Seine Charaktere sind oft herausgegeben worden. Seine Metaphysik im Anhang von Brandis Ausg. der aristotel. Metaphysik.

ein Schüler des Aristoteles und neben Theophrast eine Auctorität der Schule, scheint sich auf die Erklärung und Auslegung der aristotelischen Lehre beschränkt zu haben: wenn er von Spätern angeführt wird, so geschieht es fast nur, um die Lehre des Aristoteles zu erläutern. Nach Theophrast stand dessen Schüler Strato von Lampsakus 18 Jahre lang der Schule vor. Schon der Beiname des Physikers, der ihm beigelegt wurde, beweist, daß er sich vorherrschend der Naturforschung zugewandt hat. Er hat von allen Peripatetikern am meisten sich vom Ansehen des Aristoteles freigemacht, ihn sogar bestritten. Er ließ namentlich das übernatürliche Prinzip, das Aristoteles angenommen hatte, den göttlichen νοῦς, als eine unnöthige Hypothese fallen [4]), indem er die Bewegung und das Leben der Welt aus der Natur und der ihr ursprünglich inwohnenden Bildungskraft ableitete. Er dachte sich folglich die Natur als Gott [5]). Es war nur folgerichtig, daß er das Denken aus der sinnlichen Empfindung ableitete und dem Verstand ein besonderes körperliches Organ zuschrieb. Sein Standpunkt ist eine in gewisser Beziehung consequente Fortbildung des aristotelischen Dualismus zum Naturalismus. Die spätern Peripatetiker sind sehr unbedeutend. Die meisten derselben beschäftigten sich blos mit gelehrter Auslegung und Commentirung der aristotelischen Schriften; der erste dieser Commentatoren war jener Andronikus von Rhodus, ums Jahr 70 vor Christus, der eilfte Diadochos der peripatetischen Schule, welcher die erste vollständige und kritisch berichtigte Ausgabe der aristotelischen Schriften veranstaltete.

---

4) Cic. Acad. IV, 38, 121: Strato negat opera Deorum se uti ad fabricandum mundum. quaecunque sint, docet omnia esse effecta natura.

5) Cic. de nat. Deor. I, 13, 35: omnem vim divinam in natura sitam esse censet.

Dritter Abschnitt.

Die nacharistotelische Philosophie.

§ 41. Allgemeiner Charakter der nacharistotelischen Philosophie.

Nach Aristoteles schlug die griechische Philosophie eine ganz neue Bahn ein. Bis dahin war das theoretische Wissen als selbstständiger Zweck des Philosophirens angesehen worden; jetzt gilt es nur noch als Mittel zum vernunftgemäßen Handeln. Es wird von nun an blos in praktischem Interesse philosophirt. Bisher hatten die philosophischen Hauptsysteme nach dem Problem geforscht, wie sich die Dinge an sich verhalten; jetzt tritt das Problem auf, wie die Dinge sich zum Subject verhalten, und wie sich das Subject zu den Dingen verhalten soll. Daher tritt in den nacharistotelischen Systemen die theoretische Untersuchung zurück; ja sie beurkunden sogar eine gewisse Geringschätzung gegen alle wissenschaftliche Erkenntniß, die nicht unmittelbar auf das praktische Leben gerichtet ist; sie beziehen alle Wissenschaft auf die praktische Bildung und Glückseligkeit der Menschen. Namentlich wird die Naturphilosophie von jetzt an sehr unselbstständig behandelt, wie denn die Physik der Stoiker großentheils nur eine Wiederholung der heraklitischen Lehre, die epikureische eine neue Auflage der demokritischen Atomistik ist. Ja Epikur erklärt geradezu, man würde die Physik entbehren können, wenn nicht die *μῦθοι* erzeugte Furcht vor den Ursachen ungewöhnlicher Himmelserscheinungen und die Besorgniß vor dem Zustand nach dem Tod uns in unserer Glückseligkeit stören würde; so aber sei ohne Physik ungestörte Lust nicht möglich D. L. X, 142 f. Kurz, die jetzt auftretenden Systeme, welche die dritte Periode der griechischen Philosophie constituiren, der Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus sind Systeme der Subjektivität. Vorangegangen waren in dieser Richtung die Lehren der Cyniker und Cyrenaiker, von denen die erstere der stoischen, die zweite der epikureischen Moral zu Grund liegt; aber der Unterschied von der zweiten Periode ist der, daß diese subjective Tendenz jetzt die vorherrschende, und daß die von den Cynikern und

Cyrenaikern bei Seite gesetzte Physik jetzt gleichfalls vom subjectiv praktischen Standpunkt aus behandelt wird.

Die Beweggründe dieses Umschwungs der griechischen Philosophie waren doppelter Art. Einestheils war diese veränderte Weltanschauung die Wirkung der veränderten Zeitverhältnisse, wie überhaupt zwischen der Philosophie und dem allgemeinen Leben einer Zeit eine nahe Wechselwirkung besteht, und jede Zeitphilosophie immer nur die vorhandenen Zustände abspiegelt. Seit Alexander dem Großen war das griechische Leben raschem Verfall entgegengegangen; es gab bald kein Gemeinleben und keinen Gemeingeist mehr, sondern nur noch Privatleben und private Verhältnisse; die Sitte hatte ihre Herrschaft verloren; kurz das Subject stand jetzt auf eigenen Füßen; es war auf sich, auf die Ausbildung seines subjectiven Denkens und Wollens angewiesen. Hiedurch war die Philosophie genöthigt, sich auf denselben Standpunkt zu stellen und ihren Ausgangspunkt im Subject, in den Bedürfnissen des Subjects zu nehmen. Die Frage nach dem Lebenszweck, nach der obersten Regel alles Handelns wurde jetzt die Hauptfrage der Speculation; die praktische Philosophie gewann den Primat vor der theoretischen. Auch die Gestalt der Ethik wurde unter diesen Umständen und Lebensverhältnissen eine andere, als vorher. Früher war, wie das Einzelleben mit dem Gemeinleben, so die Ethik mit der Politik eng verflochten gewesen; Plato und Aristoteles hatten behauptet, vollkommene Sittlichkeit sei nur in einem Gemeinwesen möglich; jetzt dagegen wird nur das von aller Gemeinschaft losgerissene Einzelleben in's Auge gefaßt; ja es wird sogar die Unabhängigkeit des Philosophen von der Welt, von Staat, Familie, Vaterland und andern bindenden Verhältnissen als das höchste Ziel aufgestellt.

Das zweite Motiv dieses Umschwungs war der bisherige Verlauf der Philosophie. Die platonische und aristotelische Philosophie hatten sich die theoretische Erkenntniß der objectiven Welt zum Ziel gesetzt, aber dieses Ziel nicht befriedigend erreicht: über ein hypothetisches Schwanken in Betreff der obersten Probleme der Speculation und über einen unausgeglichenen und unversöhnten Dualismus zwischen Form und Materie, Idee und Wirklichkeit, Geistigem und Natürlichem waren beide nicht hinweggekommen. Damit erwiesen sich diese Systeme als unfähig, dem Subject Dasjenige zu bieten, was es jetzt, da auch der religiöse Glaube seine ehemalige Festigkeit verloren hatte, nur um

so mehr in der Philosophie suchte, nämlich eine Weltanschauung, welche eine entscheidende Gewißheit über die höchsten Fragen, eine Lösung aller Zweifel und aller Widersprüche und damit einen festen Haltpunkt für Glauben und Leben, eine beruhigende Ueberzeugung über Geschick und Bestimmung des Menschen in Aussicht stellte. Auch von dieser Seite her lag es also nahe, daß die Philosophie jetzt die Richtung auf Erkenntniß der Wahrheit im Interesse des Subjects nehmen mußte. Sie strebt jetzt darnach, über Alles, was frühere Systeme noch unbestimmt gelassen, definitiv abzuschließen, und allen Dualismus zu verbannen, damit das subjective Bedürfniß nach einer in jeder Beziehung beruhigenden und befriedigenden Ansicht von der Natur der Dinge seine Erfüllung finde. Auch die Skepsis macht hievon keine Ausnahme, indem sie die Unmöglichkeit alles Erkennens als definitives Resultat ausspricht und hiemit den Satz begründet, daß das Subject in der reinen Indifferenz gegen Alles am sichersten zu voller Ruhe und Glückseligkeit gelange.

§ 42. Geschichte des ältern Stoicismus [1].

Stifter der stoischen Philosophie war Zeno. Aus einer phönizischen Familie stammend [2]) wurde er ums Jahr 340 v. Chr. zu Kittion, einer Stadt auf der Insel Kypros, geboren. Sohn eines Kaufmanns trieb auch er in seiner Jugend seines Vaters Geschäft, einen Purpurhandel zwischen Phönizien und Athen. Da er jedoch in einem Schiffbruch sein Vermögen verlor [3]), so entschloß er sich, die Philosophie, die er längst liebgewonnen hatte (D. L. VII, 31), zu seiner Lebensaufgabe zu machen, und sich zu diesem Zweck in Athen bleibend niederzulassen. Er wandte sich zuerst der cynischen Philosophie zu, zu der ihn seine damalige Lage und Stimmung, wohl auch

1) Tiedemann, System der stoischen Philosophie, Leipz. 1776. 3 Bde. Baguet, de Chrysippi vita, doctrina et reliquiis comment. Lovan. 1822. Petersen, philosophiae Chrysippeae fundamenta. Alt. 1827. Lynden, disp. de Panaetio Rhodio. Lugd. Bat. 1802. Bake, Posidonii Rhodii reliquiae. Lugd. Bat. 1810.

2) D. L. VII, 1. 3 (wo er *Φοινικίδιον* angeredet wird). 15: *Φοίνισσα.* 25: *δόγματα κλέπτων Φοινικικῶς.* Poenulus heißt er Cic. de fin. IV, 20.

3) D. L. VII, 2. 5. Sen. de tranq. an. 14: nuntiato naufragio Zeno noster, quum omnia sua audiret submersa, »jubet«, inquit, »me fortuna expeditius philosophari.«

Verwandtschaft des Charakters am meisten hinzog, und wurde Schüler des Cynikers Krates. Es läßt sich nicht verkennen, daß die Lehre und Denkweise der Cyniker großen Einfluß auf ihn geübt hat; der ganze ältere Stoicismus trägt eine stark cynische Färbung [4]). Aber die Rohheit des cynischen Lebens wurde ihm widerlich (D. L. VII, 3), auch mochte sein wissenschaftlicher Geist in der dürftigen Weisheit des Krates nicht genug Nahrung finden. Daher gieng er zu den Megarikern über und hörte den Stilpo; doch auch von den Megarikern fiel er zuletzt wieder ab, indem er sich der platonischen Philosophie zuwandte und Schüler des Akademikers Polemo wurde. Nachdem er im Ganzen zwanzig Jahre in diesem Unterricht zugebracht (D. L. VII, 4) und mit ächt phönikischem Kaufmannssinn, wie Polemo spöttelte, (D. L. VII, 25) überall her das Brauchbare sich angeeignet hatte, gründete er eine eigene Schule, deren Zusammenkunftsort eine von Polygnot bemalte Säulenhalle, die ϛοὰ ποικίλη war, in welcher er auf- und abgehend lehrte (VII, 5. 14). Seine Schüler erhielten von dieser Halle den Namen Stoiker. Zeno soll 58 Jahre lang der Schule vorgestanden haben (VII, 28). Er erreichte, ohne je krank gewesen zu seyn, ein sehr hohes Alter (ebd.), und soll seinem Leben freiwillig ein Ende gemacht haben [5]). Zeno lebte, was er lehrte. Er war ein Muster der Sittenstrenge, Selbstbeherrschung und Entsagung; besonders sparsam und einfach war er in Nahrung, Kleidung und Wohnung (D. L. VII, 16. 26); seine Enthaltsamkeit wurde im Alterthum sprichwörtlich [6]). Er stand darum auch in großer und allgemeiner Achtung [7]), der es keinen Eintrag that, daß die Komiker über seinen ärmlichen Aufzug, seine dürftige Lebensweise und seine Bettlerphilosophie spotteten (VII, 27). Namentlich war der macedonische König Antigonus Go-

4) Von seiner πολιτεία sagte ein Zeitgenosse, er habe sie ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς geschrieben, D. L. VII, 4. Zeno erklärt darin, wie früher Diogenes und später Chrysipp, Weibergemeinschaft für das allein Naturgemäße, VII, 33 und VII, 131: ἀρέσκει αὐτοῖς καὶ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας δεῖν παρὰ τοῖς σοφοῖς, ὥϛε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι, καθά φησιν Ζήνων ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ πολιτείας.

5) Vgl. die Sage bei D. L. VII, 28 (wornach er sich erhängte, weil er den Finger gebrochen hatte). VII, 31. Lact. Inst. III, 18, 5.

6) Suid. Ζήνωνος ἐγκρατέϛερος. D. L. VII, 27.

7) Vgl. das Psephisma der Athener D. L. VII, 10 f., das über Zeno's gesammtes Wirken das rühmendste Urtheil fällt und ihm zwei Ehrensäulen zu setzen gebietet.

natas ein großer Verehrer von ihm: er besuchte ihn oft und hörte seine Vorträge.

Von seinen Schriften sind nur wenige Bruchstücke auf uns gekommen, so daß sich sein System von den spätern Fortbildungen der Stoa, namentlich von den Zuthaten Chrysipps, nicht mehr sicher und bestimmt unterscheiden läßt, zumal, da Zeno in spätern Berichten so häufig als Vertreter der gesammten Stoa erscheint. Doch hat man Grund anzunehmen, daß er die Hauptsätze des spätern Systems, besonders Dasjenige, was den specifischen Charakter der stoischen Ethik ausmacht, schon vollständig aufgestellt, wenn auch noch nicht allseitig ausgeführt und begründet hat [8]).

Zeno's Nachfolger als Haupt der stoischen Schule war sein Schüler Kleanthes, eine strenge und tüchtige Natur, ein Charakter von großer Festigkeit und Ausdauer. Da er sehr arm war, so versah er die Nacht über als Lohndiener Gartengeschäfte, um sich des Tags ganz der Philosophie widmen zu können VII, 168. Man nannte ihn um seiner Ausdauer und moralischen Kraft willen den zweiten Herkules VII, 170. Auch er soll, wie sein Lehrer Zeno, seinem Leben freiwillig ein Ende gemacht haben, VII, 176. Wir haben von ihm noch einen durch religiösen Schwung ausgezeichneten Hymnus auf Zeus, der von den Kirchenvätern nicht selten erwähnt wird als einer der vorahnenden Anklänge des Heidenthums ans Christenthum. In seiner philosophischen Lehre schloß sich Kleanthes, ein nicht eben productiver Denker, fast in Allem an Zeno an.

Erst der Schüler und Nachfolger des Kleanthes, Chrysippus, geboren zu Soli in Cilicien ums Jahr 282, gestorben ums Jahr 209 v. Chr., hat die stoische Philosophie selbstständig weitergebildet und zu systematischer Vollendung gebracht. Er war es, der ihr zuerst eine dialectische Begründung gegeben hat [9]). Er galt so sehr für den wissenschaftlichen Begründer der Schule, daß man von ihm sagte: „wenn Chrysipp nicht wäre, so wäre keine Stoa“ (D. L. VII, 183). Bei den spätern Stoikern genoß er unbedingte Verehrung und unwiderlegliches Ansehen, vorzüglich wegen des Scharfsinns, mit welchem er das stoische System gegen die Gegner der Schule, die Epikureer

---

8) Das Letztere sagt D. L. VII, 84: schmucklos, *ἀφελέστερον διέλαβεν*.

9) Nach D. L. VII, 179 soll er zu seinem Lehrer Kleanthes gesagt haben, er wolle nur die Lehrsätze (*δόγματα*) kennen; die Beweise werde er selbst finden.

und Akademiker, vertheidigte. Sein Wissen war sehr ausgebreitet und vielseitig. Geschrieben hat er außerordentlich viel, mehr als irgend ein anderer Philosoph des Alterthums, nämlich über 705 Bücher (VII, 180): was freilich nur bei großer Weitschweifigkeit und Sorglosigkeit der Darstellung möglich war [10]). Leider ist von diesen zahlreichen Schriften keine einzige auf uns gekommen. Man darf aber annehmen, daß die stoische Lehre, wie sie uns von den secundären Quellen, besonders von Stobäus, überliefert wird, größtentheils und oft ziemlich wörtlich aus den Schriften Chrysipps geschöpft ist.

§ 43. Der allgemeine Standpunkt der stoischen Philosophie.

Die stoische Philosophie unterscheidet sich von den vorangegangenen Philosophieen hauptsächlich dadurch, daß sie dem Philosophiren einen praktischen Zweck unterlegt. Die Grundfrage dieser Philosophie ist nicht, wie bisher, die theoretische Frage nach dem objektiven Wesen der Dinge, sondern die praktische Frage nach dem letzten Zweck des subjektiven Thuns. Das Wissen ist ihr bloses Mittel für das tugendhafte Handeln. Das Wissen erscheint den Stoikern nur deßhalb als nothwendig, weil nach ihnen ohne richtige Einsicht keine wahre Tugend und Glückseligkeit möglich ist. Die älteren Stoiker, die noch enger mit der cynischen Richtung zusammenhiengen, haben sogar eine gewisse Geringschätzung des theoretischen Wissens an den Tag gelegt. So soll Zeno die encyclischen, d. h. zur höhern Bildung gehörigen Wissenschaften, die *ἐγκύκλιος παιδεία* (z. B. Mathematik, Grammatik) für nutzlos erklärt haben (D. L. VII, 32); und von seinem Schüler Aristo aus Chios wird berichtet, er habe auch die Physik und Logik verworfen, denn jene übersteige unsern Verstand, diese nütze uns nichts: nur die Ethik gehe uns etwas an (D. L. VII, 160). Ueber solche beschränkte Einseitigkeit war nun freilich ein Mann, wie der gelehrte Chrysipp, hinaus: doch auch dieser erklärt sich gegen die aristotelische Ansicht, daß dem Philosophen ein betrachtendes, auf wissenschaftliche Forschung gerichtetes Leben (ein *βίος σχολαστικὸς*) zukomme, und daß die *θεωρία* oder Beschaulichkeit die höchste Glückseligkeit sei; so leben, sagt er, hieße der Lust fröhnen (Plut. de Stoic. repugn. 2, 3). Der

10) D. L. VII, 180 f.: die große Zahl seiner Schriften rührt davon her, daß er über einen und denselben Lehrsatz wiederholt Bücher schrieb; theils davon, daß er sich sehr zahlreicher und ausführlicher Citate bediente. Mehr bei Diog. L. a. a. O.

wahre Zweck des Philosophirens ist also den Stoikern nicht das Wissen als solches, sondern das sittliche Handeln oder die Tugend; die ganze Philosophie ist ihnen Lehre und Uebung praktischer Weisheit [1]. Die Stoiker stellten damit die gesammte Philosophie unter den Gesichtspunkt der Ethik, so sehr, daß Chrysipp sagen konnte, die Physik sei zu keinem andern Zwecke zu treiben, als um Gut und Bös unterscheiden zu lernen [2].

In ihrer Eintheilung der Philosophie haben die Stoiker die Dreitheilung in Logik, Physik und Ethik angenommen. Unter diesen drei Theilen ist ihnen, der ganzen Richtung ihres Philosophirens gemäß, die Ethik der wichtigste, und sie haben auch in diesem Zweig am meisten geleistet; aber die Grundlagen ihres Systems enthält die Physik, die von den letzten Ursachen der Dinge, besonders vom Wesen Gottes handelt. Daß im System der Philosophie die Physik der Ethik vorangehen muß, da sie die wissenschaftlichen Voraussetzungen der letztern enthält, haben auch die meisten Stoiker anerkannt, wie aus den Gleichnissen hervorgeht, durch welche sie das gegenseitige Verhältniß der verschiedenen Theile der Philosophie anschaulich zu machen suchen. Sie vergleichen die Philosophie mit einem Ei, wobei sie die Logik der Schale des Eis, die Ethik dem Weissen, die Physik dem Dotter entsprechen lassen; oder auch mit einem Thier, indem sie dessen Knochen und Sehnen mit der Logik, die fleischigen Theile mit der Ethik, die Seele mit der Physik zusammenstellen [3]. Die Logik ist hier als Werkzeug, die Physik als Kern, als innerster und tiefster Theil der Philosophie gedacht.

§ 44. Die stoische Logik.

Den Ausdruck Logik haben die Stoiker in sehr ausgedehntem Sinne genommen. Sie haben unter jenem Namen verschiedenartige Untersuchungen zusammengefaßt, die zum Theil nicht in die Philosophie gehören, z. B. Erörterungen über Grammatik und Rhetorik. Läßt

1) Sen. Ep. 89: philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. nec virtus esse sine studio sui potest, nec virtutis studium sine ipsa. Plut. de Plac. Phil. Prooem.: (die Stoiker behaupten), *τὴν φιλοσοφίαν ἄσκησιν εἶναι — τῆς ἀρετῆς.*

2) Plut. de Stoic. repugn. c. 9, 6: *οὐκ ἄλλου τινὸς ἕνεκεν ἡ φυσικὴ θεωρία παραληπτή ἐστιν, ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν.*

3) D. L. VII, 40.

man diese Zuthaten bei Seite, so bilden den Hauptinhalt der stoischen Logik Untersuchungen über das Erkennen und über das Kriterium der wahren Vorstellung. Die Stoiker lehren hierüber Folgendes.

Die Seele ist ursprünglich eine leere Tafel, ein unbeschriebenes Blatt Papier [1]). Sie gewinnt den Inhalt ihres Bewußtseyns erst durch die Eindrücke der Außenwelt. Jede Vorstellung (*φαντασία*) entsteht nämlich aus der sinnlichen Einwirkung eines vorstellbaren Gegenstands (*φανταςόν*) auf die Seele [2]). Diese Einwirkung dachten sich die Stoiker als Abdruck des Gegenstandes in der Seele, als *τύπωσις ἐν ψυχῇ* D. L. VII, 45. 50. Sext. Emp. adv. Math. VII, 228: *φαντασία ἐςὶ κατ' αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ* (Ders. VII, 230). Kleanthes vergleicht diesen Abdruck mit dem Abdruck eines Siegelrings in Wachs [3]). Aus diesen Eindrücken, Empfindungen und Wahrnehmungen bildet sich sodann, indem die Erinnerung das Gleichartige verknüpft, die Erfahrung, *ἐμπειρία* [4]). Aus der Erfahrung endlich bilden sich durch Schlüsse die *κοιναὶ προλήψεις* und *ἔννοιαι*, die allen Menschen gemeinsamen Voraussetzungen, Vorstellungen und Ideen, von denen ihr Denken und Handeln beherrscht wird. Die ursprüngliche Quelle alles Wissens, aller unserer Vorstellungen und Gedanken ist hiernach die sinnliche Empfindung und Wahrnehmung, die uns den Stoff unserer Erkenntniß liefert. All unser Wissen ist durch die Sinne (*διὰ τῶν αἰσθήσεων*) vermittelt. Die Erkenntnißtheorie der Stoiker steht somit ganz auf dem Standpunkt des Sensualismus. Dieser Sensualismus ist die nothwendige Consequenz ihrer materialistischen Weltansicht, nach welcher nur das Körperliche wirklich

---

1) Plut. de plac. philosophorum IV, 11, 1: *ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει* (so verhält sich) *τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χαρτίον ἐνεργὸν εἰς ἀπογραφήν. εἰς τῦτο μίαν ἑκάςην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται· πρῶτος δ' ὁ τῆς ἀναγραφῆς τρόπος ἐςὶν ὁ διὰ τῶν αἰσθήσεων.*

2) Plut. de plac. phil. IV, 12, 1: *φαντασία ἐςὶ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον, ἐνδεικνύμενον ἑαυτό τε καὶ τὸ πεποιηκός. φανταςὸν δ' ἐςὶ τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν, οἷον τὸ λευκὸν καὶ πᾶν ὅ τι ἂν δύνηται κινεῖν τὴν ψυχήν.*

3) Sext. Emp. adv. Math. VII, 228: *Κλεάνθης ἤκουσε τὴν τύπωσιν — ὥσπερ τὴν διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν.* D. L. VII, 45: *τὴν φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ, τοῦ ὀνόματος οἰκείως* (im eigentlichen Sinne des Worts) *μετενηνεγμένου ἀπὸ τῶν τύπων τῶν ἐν τῷ κηρῷ ὑπὸ τοῦ δακτυλίου γινομένων.*

4) Plut. de plac. phil. IV, 11, 2: *αἰσθανόμενοι τινος, οἷον λευκοῦ, ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν· ὅταν δ' ὁμοειδεῖς πολλαὶ μνῆμαι γένωνται, τότε φασὶν ἔχειν ἐμπειρίαν. ἐμπειρία γάρ ἐςι τὸ τῶν ὁμοειδῶν πλῆθος.*

ist. Er hängt aber auch mit dem Bestreben der Stoiker zusammen, eine objective, reale Grundlage für das subjective Erkennen zu gewinnen; es schien ihnen unmöglich, daß das Denken die Wahrheit aus sich selbst schöpfe, wie sie denn auch die platonischen Ideen ausdrücklich für bloße subjective Abstractionen (ἐννοήματα) erklärten, denen in Wirklichkeit nichts direct entspreche, weil es in der Wirklichkeit kein allgemeines, sondern nur individuelles Dasein (nicht eine Menschheit, sondern nur bestimmte Menschen) gebe, die aber schließlich doch nur der Wirklichkeit entnommen seien, da ohne Wahrnehmung wirklicher Menschen, Dinge u. s. w. doch Niemand auf die Idee des Menschen u. s. w. gekommen wäre (Stob. Ecl. I, 332).

Da alles unser Wissen auf den Sinneswahrnehmungen und Vorstellungen beruht, diese aber auch trüglich sein können, so erhebt sich die Frage: wornach läßt sich beurtheilen, welche von unsern Vorstellungen wahr und welche falsch sind? nach welchem Merkmal können wir die wahren Vorstellungen von blosen Einbildungen unterscheiden? Es ist dieß die stoische Frage nach dem κριτήριον der Wahrheit. Diese Frage haben die Stoiker so beantwortet. Ob unsere Vorstellungen den vorgestellten Dingen entsprechen, könnte nur ein über beiden stehender Verstand sicher beurtheilen. Wir vermögen es nicht, da wir aus unsern Vorstellungen nicht herausgehen, also die Uebereinstimmung derselben mit den Dingen nicht nachweisen können. Wir sind also darauf beschränkt, in den Vorstellungen selbst das Kennzeichen ihrer Wahrheit oder Falschheit zu suchen; es gibt nur ein subjectives Kriterium hiefür. Dieses Kriterium für die Richtigkeit unserer Vorstellungen ist die überwältigende Stärke und Ueberzeugungskraft, mit welcher eine Vorstellung sich uns aufdrängt, das Einleuchtende, wodurch sie uns unwillkührlich nöthigt, ihr Beifall (συγκατάθεσις) zu schenken. Eine Vorstellung, welche diese Eigenschaft hat, ist wahr; denn nur eine Vorstellung, die von einem wirklichen Gegenstand herrührt und ihm entspricht, kann sich in der Seele mit Kraft und Klarheit abdrücken, nicht aber eine blos subjective, imaginäre Einbildung. Eine solche Vorstellung, welche die Kraft hat, die Seele zu fassen und für sich einzunehmen, nannten die Stoiker φαντασία καταληπτική [5]). Das Kriterium, mittelst dessen wir unsere

---

5) Sext. adv. Math. VII, 257: (die φαντ. καταληπτ. ist) ἐναργὴς καὶ πληκτική μονονουχὶ τῶν τριχῶν, κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν. D. L. VII, 50: ἡ φαν-

wahren Vorstellungen von den falschen unterscheiden können, ist folglich die *κατάληψις* oder die *φαντασία καταληπτική* [6]).

Von dieser Erkenntnißtheorie aus vertheidigten die Stoiker in ihrem Streite gegen die Skeptiker und neuen Akademiker den Satz, daß die Wahrheit erkennbar sei. Sie thaten dieß auch vom praktischen Gesichtspunkt aus: denn ein Begehren und Handeln sei nicht möglich, wenn man nicht eine bestimmte Vorstellung von dem habe, worauf das Handeln gerichtet sei; eine tugendhafte Festigkeit vollends, ein Handeln nach Ueberzeugungen und Grundsätzen sei nicht denkbar, wenn die Wahrheit nicht erkennbar und folglich keine feste Ueberzeugung von der Wahrheit möglich sei [7]).

Es ist oben erwähnt worden, daß die Stoiker in ihrer Logik auch Untersuchungen grammatischen Inhalts angestellt haben. Sie haben sich hiedurch ein großes Verdienst um die Wissenschaft der Sprache erworben. Sie sind die Begründer der traditionellen Grammatik, welche durch die lateinischen Grammatiker auf die heutige Zeit vererbt worden ist. Sie haben fast alle grammatischen Kunstausdrücke zur Bezeichnung der Redetheile und Flexionen erfunden. Das größte Verdienst hiebei hat wahrscheinlich Chrysipp, der zahlreiche Schriften über Grammatik und Etymologie verfaßte [8]).

§ 45. Die stoische Physik.

1. Die letzten Gründe alles Seyns.

Die Grundansicht, auf welcher die Naturphilosophie der Stoiker beruht, und als deren Consequenz auch ihre sensualistische Erkenntnißtheorie anzusehen ist, ist die Voraussetzung, nur das Körperliche sei real, alles Seiende existire nur als körperliches Seyn, und es gebe außer den Körpern nichts Wirkliches. Die stoische Philosophie ist in dieser Beziehung Materialismus, und sie hat diesen Standpunkt bestimmter ausgesprochen und consequenter festgehalten, als irgend

---

τασία ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος.

6) D. L. VII, 46. Sext. adv. Math. VII, 227: *κριτήριον τοίνυν φασὶν ἀληθείας εἶναι οἱ ἄνδρες οὗτοι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν.* VII, 253.

7) Vgl. Zeller, III, 1, 37 f.

8) Vgl. die Schriften *περὶ τῶν πέντε πτώσεων*, *περὶ λέξεων*, *περὶ τῆς συντάξεως τῶν λεγομένων*, *περὶ τῶν ἐτυμολογικῶν*. D. L. VII, 192. 193.

ein anderes System der griechischen Philosophie. Sie ist so weit gegangen, daß sie nicht nur die sichtbaren Dinge, sondern auch die Gottheit, die Seele, die Seelenbewegungen, z. B. Zorn, Neid, Freude, ferner die Tugenden und Laster, die Tageszeiten, wie Abend und Nacht, sogar abstracte Begriffe, wie z. B. die Eigenschaften der Dinge, für etwas Körperliches erklärt hat, Plut. de comm. notit. 45. Als Grund für diese Ansicht geben die Stoiker an: seiend ist nur, was wirkt (*ποιεῖ*) und auf sich wirken läßt (was nicht in Wechselwirkung mit Andrem ist, das ist auch nicht wirklich); was aber wirkt oder auf sich wirken läßt, ist ein Körper (nur körperliche Substantialität gibt einerseits Kraft, etwas zu verändern, nur körperliches Seyn ist andrerseits afficirbar oder veränderlich; ein Intelligibles, ein rein Geistiges könnte nichts thun und nichts leiden), Plut. comm. not. 30. Cic. Acad. I, 11. Alles in der Welt ist hienach nur Eine (körperliche) Substanz, es gibt nicht mehrere und verschiedene Arten des Seyns, wie bei Plato und Aristoteles; auch das Geistige, z. B. die in der Natur wirksamen formenden Kräfte, ist nach den Stoikern körperlich und hat eben dadurch die Macht, auf das leibliche Seyn zu wirken [1].

Als die letzten Gründe alles bestimmten körperlichen Daseins, folglich alles realen Seyns überhaupt stellten die Stoiker zwei von einander unzertrennliche körperliche Prinzipien (*ἀρχαί*) auf, einen Grundstoff und eine Grundkraft [2]. Grundstoff oder Materie (*πρώτη ὕλη*) ist ihnen Dasjenige, was von den Dingen übrig bleibt, wenn man von ihrer concreten Bestimmtheit oder Qualität abstrahirt, die allen Dingen zu Grund liegende, ihnen gemeinsame Substanz (*οὐσία*),

---

1) Plut. rep. St. 43. Die Stoiker sind Materialisten, wie auch manche Kirchenväter (z. B. Tertullian) es gewesen sind; es ist Materialismus der Theorie, nicht der Praxis, es ist Abneigung gegen den Idealismus, R e a l i s m u s, der auf das Substantielle, Haltbare dringt; es ist M o n i s m u s, der an die Stelle des platonisch-aristotelischen Dualismus tritt, der die Form als körperlich behauptet, damit sie auf Körper wirken könne, statt als unwirklicher Begriff über ihnen zu schweben.

2) Diog. L. VII, 134. Sext. Emp. adv. Math. IX, 11: *οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς δύο λέγοντες ἀρχὰς, θεὸν καὶ ἄποιον ὕλην, τὸν μὲν θεὸν ποιεῖν ὑπειλήφασι, τὴν δ' ὕλην πάσχειν τε καὶ τρέπεσθαι.* Sen. Ep. 65: dicunt Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant: causam et materiam. materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. causa autem, id est ratio, materiam format et quocunque vult versat, ex illa varia opera producit.

aus der Alles wird. Diese Substanz, das Substrat aller Dinge, ist form- und qualitätslos, *ἄμορφος καὶ ἄποιος*, zwar für alle Gestaltung empfänglich und jeder Verwandlung fähig (*δι' ὅλων τρεπτή* Sext. Emp. X, 312), aber an sich bewegungslos [3]). Es muß daher, um sie zu bewegen und zu gestalten, sie in concrete Einzeldinge zu verwandeln, ein zweites Prinzip in ihr wirksam seyn. Dieses zweite Prinzip, durch welches in die Materie Form und Leben kommt, ist die *δύναμις κινητικὴ τῆς ὕλης* (Stob. Ecl. I. p. 178), die schöpferische und bildende Kraft, die der gesammten Materie inwohnt und sie überall durchdringt [4]). Sie verhält sich zur Materie, wie das Wirkende (*τὸ ποιοῦν*) zum Leidenden (*πάσχον*). Dieses weltbildende, die Materie bewegende, gestaltende und beherrschende Prinzip, *τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου* (D. L. VII, 139), nennen die Stoiker Gott (*θεός*). Beide Prinzipien, das leidende oder die Materie und das wirkende oder die Gottheit, sind wie dem Begriff nach, so in der Wirklichkeit in engster Wechselbeziehung unter sich, sie sind untrennbar mit einander verbunden, sie sind nur zwei Seiten Eines und desselben Wesens, wie beim Menschen Seele und Leib. Das Weltall ist somit ein beseeltes und vernünftiges Wesen, ein *ζῷον ἔμψυχον καὶ λογικὸν* oder *νοερόν*, D. L. VII, 139. 142 u. f., dessen Leib die Materie, dessen Seele die Gottheit ist (absolute Aufhebung alles platonisch-aristotelischen Dualismus).

2. Das Wesen Gottes.

Daß sich die Stoiker diese Weltseele oder schöpferische Kraft, die Gottheit, materiell oder als *σῶμα* vorgestellt haben, folgt von selbst aus ihrem Grundsatze, daß nichts real sei, was nicht körperlich ist. Sie dachten sich also die Gottheit als ein körperliches Wesen, und

---

3) D. L. VII, 134. 150. Sext. Emp. adv. Math. X, 312: *ἐξ ἀποίου καὶ ἑνὸς σώματος τὴν τῶν ὅλων ὑπεςήσαντο γένεσιν οἱ Στωικοί. ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων κατ' αὐτοὺς ἡ ἄποιος ὕλη καὶ δι' ὅλων τρεπτή.* Sen. Epist. 65 (s. o.). Stob. Eclog. I. p. 322: *Ζήνων* lehrte, *οὐσίαν εἶναι τῶν ὄντων πάντων πρώτην ὕλην, ταύτην δὲ πᾶσαν ἀΐδιον, καὶ οὔτε πλείω γιγνομένην οὔτε ἐλάττω.* Die Materie heißt *οὐσία κοινὴ* bei Marc Aurel XII, 30.

4) Stob. Ecl. I. p. 322: *διὰ ταύτης (τῆς ὕλης) διαθεῖν τὸν τοῦ παντὸς λόγον, ὃν ἔνιοι εἱμαρμένην καλοῦσιν.* Diog. L. VII, 138: *εἰς ἅπαν τοῦ κόσμου μέρος διήκει ὁ νοῦς, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν ἡ ψυχή.* Plut. de plac. phil. I, 7, 17: *πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τῶ κόσμω.*

bestimmten diese körperliche Beschaffenheit Gottes bald als Hauch (*πνεῦμα*), bald als Aether, bald als Wärme, bald als künstlerisches Feuer (*πῦρ τεχνικόν*) [5]). Zwischen diesen verschiedenen Ausdrücken ist jedoch kein Unterschied; sie verstehen darunter die warme Luft oder das warme Fluidum, das sie bald Aether, bald Hauch, bald Feuer nennen, aber von dem elementarischen Feuer ausdrücklich unterscheiden. Als Wärme oder Feuer bestimmten sie das wirkende und gestaltende Prinzip aus dem Grunde, weil die Wärme das allgemeine belebende Prinzip in der Natur, die treibende Kraft alles organischen Lebens und Wachsthums ist [6]).

Andererseits dachten sich die Stoiker ihren *θεὸς* auch als geistiges und moralisches Wesen. Sie definiren ihn als die Vernunft der Welt (*νοῦς, λόγος τοῦ παντός*) [7]), als ein intelligentes [8]), heiliges [9]), seliges [10]) und vollendetes [11]) Wesen (*ζῷον*); sie nennen ihn Vater des Alls, *πατὴρ πάντων* [12]), schreiben ihm Vorsehung zu [13]), und sagen von ihm, er sei menschenfreundlich (*φιλάνθρωπος*), wohlthätig

---

5) Hauptstelle Stob. Eclog. I, p. 56 ff. *Διογένης καὶ Κλεάνθης θεὸν λέγουσι τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν· Ποσειδώνιος πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες· Ζήνων ὁ Στωϊκὸς νοῦν κόσμου πύρινον. Βοηθὸς τὸν αἰθέρα θεὸν ἀπεφήνατο.* Eine Zusammenstellung der verschiedenen Bezeichnungen auch D. L. VII, 139. Plut. de communibus notitiis c. 48: (die Stoiker) *τὸν θεὸν ἀρχὴν ὄντα σῶμα νοερὸν καὶ νοῦν ἐν ὕλῃ ποιοῦσιν.* D. L. VII, 156: *πῦρ τεχνικόν — πνεῦμα πυροειδές. πῦρ νοερόν* Porph. ap. Euseb. Praep. Evang. XV, 16. Plut. de plac. phil. I, 7, 17 *πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου.* Aether — Cic. N. D. I, 14, 36. Acad. II, 41, 126. Plut. de plac. phil. I, 6, 1: *ὁρίζονται τὴν τοῦ θείου οὐσίαν οἱ Στωϊκοὶ οὕτω· πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δ' εἰς ἃ βούλεται.*

6) Vgl. Varro L. L. V, 59: (nach Zeno) animalium semen ignis is, qui anima ac mens.

7) Plut. de comm. notit. 48, 2: (die Stoiker) *τὸν θεὸν — νοῦν ἐν ὕλῃ ποιοῦσιν.* Diog. L. VII, 138: *εἰς ἅπαν τοῦ κόσμου μέρος διήκει ὁ νοῦς, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν ἡ ψυχή.* Diog. L. VII, 135: *νοῦν εἶναι θεόν.*

8) D. L. VII, 147: *ζῷον λογικόν, νοερόν.*

9) D. L. VII, 147: *ζῷον κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον.*

10) Plut. de Stoic. rep, 38, 3: *ζῷον μακάριον.*

11) D. L. VII, 147: *ζῷον τέλειον.*

12) D. L. VII, 147.

13) D. L. VII, 138: *ὁ κόσμος διοικεῖται κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν.* VII, 147: *ζῷον προνοητικὸν κόσμου καὶ τῶν ἐν κόσμῳ.* Plut. de Stoic. repugn. 38, 1: (Chrysipp) *πρὸς τὸν Ἐπίκουρον μάλιστα μάχεται καὶ πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας τὴν πρόνοιαν.* Ebendas. 34, 5. Zeno bei Stob. Eclog. I, p. 178.

(*εὐεργετικός, εὐποιητικός*), sorge für Alles [14]), bestrafe die Schlechten und belohne die Guten [15]). Die berühmte Hymne des Kleanthes, die wir noch besitzen (Stob. Ecl. I. p. 30—34), predigt einen ganz ethischen Theismus, und die Stoiker identificirten daher auch ihre Gotteslehre ausdrücklich mit der Gottesvorstellung der öffentlichen Religion (Diog. L. VII, 147), obwohl mit Ausschluß ihrer Anthropomorphismen und Anthropopathien [16]); Zeus war ihnen die Alles erzeugende und beherrschende Urgottheit selbst, die übrigen Götter der Mythologie deuteten sie theils auf die Gestirne theils auf die Elemente, sie erklärten sie für *γεννητοὶ θεοί*, welche, mit der Welt entstanden, an der Erhaltung und Regierung derselben theilnehmen, bei der Weltverbrennung aber wie Alles in Zeus sich wieder auflösen (D. L. VII, 147. Plut. rep. St. 38. 39).

3. Die stoische Kosmologie.

Im Anfang existirte nur Gott, d. h. das Urfeuer, welches zugleich die höchste Intelligenz, oder die höchste Intelligenz, welche zugleich das Urfeuer ist. Das Urfeuer war ebensowohl die Substanz Gottes selbst, als zugleich der Stoff (die *ὕλη*), aus welchem eine Welt entstehen konnte. Aus diesem ging daher, wie aus einem Samen, das Universum hervor; Gott erzeugt die Welt aus sich selbst ebenso vermöge innerer Nothwendigkeit als vermöge seines eigenen Willens; die Weltbildung ist Werk der Natur Gottes und der Vorsehung zugleich [17]), daher die Stoiker Gott auch das künstlerische

---

14) Arius Didymus bei Euseb. Praep. Evang. XV, 15: Gott sorgt für die Menschen, ist wohlthätig, gütig, menschenfreundlich u. s. w. Plut. de commun. notit. c. 32 sagen die Stoiker gegen Epikur: *οὐκ ἀθάνατον καὶ μακάριον μόνον, ἀλλὰ καὶ φιλάνθρωπον καὶ κηδεμονικὸν καὶ ὠφέλιμον προλαμβάνεσθαι καὶ νοεῖσθαι τὸν θεόν.* Plut. de Stoic. repugn. 38, 3: *Ἀντίπατρος ὁ Ταρσεύς* (ein Stoiker, Lehrer des Panätius) *ἐν τῷ περὶ θεῶν γράφει κατὰ λέξιν· „θεὸν τοίνυν νοοῦμεν ζῷον μακάριον καὶ ἄφθαρτον καὶ εὐποιητικὸν ἀνθρώπων.“*

15) Plut. de Stoic. rep. 15, 2 sagt Chrysipp: die Götter strafen die Bösen, *ὅπως τῶν πονηρῶν κολαζομένων οἱ λοιποὶ παραδείγμασι τούτοις χρώμενοι ἧττον ἐπιχειρῶσι τοιοῦτόν τι ποιεῖν.* Ebendas. 35, 1: Chrysipp sagt, *τὸν θεὸν κολάζειν τὴν κακίαν, καὶ πολλὰ ποιεῖν ἐπὶ κολάσει τῶν πονηρῶν.*

16) D. L. VII, 147: *μὴ εἶναι ἀνθρωπόμορφον.* Lactant. ir. 5: Stoici aiunt gratiam in Deo esse, iram non esse. Cic. off. III, 28: numquam nec irasci Deum nec nocere.

17) D. L. VII, 149: *καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι.* Stob.

Feuer nennen, das schrittweise vorwärts geht, um die Welt hervorzubringen [18]. Gott ließ das Urfeuer mittelst eines Processes allmähliger Verdichtung und Wiederverdünnung sich stufenweise in die vier Elemente verwandeln: zuerst in Luft, sodann in Wasser, hierauf in Erde, welche aus dem Wasser sich absetzte, endlich in Aether, der aus dem Wasser dunstartig emporstieg und sich immer mehr verdünnend das (elementarische) Feuer erzeugte. Aus diesen vier Elementen entstand sodann das Einzelne der Welt, insbesondere das Lebendige [19], indem das schöpferische Urfeuer aus denselben die verschiedenen Arten und Gattungen der Dinge bildete theils durch verschiedenartige Mischung, theils durch verschiedenartige Gestaltung; wie das Urfeuer die Ursubstanz der Dinge ist, so befaßte es auch die Qualitäten, durch welche die Materie bestimmte Form und Beschaffenheit erhielt, und insbesondere die zeugenden Kräfte in sich, durch welche die verschiedenen Gattungen des Organischen entstanden und der Fortbestand derselben durch Fortpflanzung gesichert wurde [20].

Ecl. I, 180: *Χρύσιππος δύναμιν πνευματικὴν τὴν οὐσίαν τῆς εἱμαρμένης, τάξει τῦ παντὸς διοικητικήν.* Plut. adv. St. 34: *οὐδὲ τὸ ἐλάχιςον ἔςι τῶν μερῶν ἔχειν ἄλλως ἢ κατὰ τὴν τῦ Διὸς βῦλησιν κ. τ. λ.* id. rep. St. 34. D. L. VII, 134. 136. 137. Cic. N. D. II, 22: Zeno naturam ita definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via. Censet enim, artis maxime proprium esse, creare et gignere. Ipsius vero *mundi*, qui omnia complexu suo coërcet et continet, *natura* non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium; — natura mundi omnes motus habet voluntarios conatusque et appetitiones. Talis igitur *mens mundi* quum sit ob eamque causam vel prudentia vel *providentia* appellari possit, haec potissimum providet, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus (cf. D. L. VII, 149).

18) *πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμυ* Stob. Ecl. I, 64. 66. D. L. VII, 156.

19) Chrysipp bei Plut. de Stoic. repugn. 41, 3: *ἡ πυρὸς μεταβολή ἐςι τοιαύτη· δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται· κἀκ τούτου, γῆς ὑφιςαμένης, ἀὴρ ἀναθυμιᾶται, λεπτυνομένου τῦ ἀέρος ὁ αἰθὴρ περιχεῖται κύκλῳ.* Stob. Ecl. I, 307. D. L. VII, 136. 142: *εἶτα κατὰ μῖξιν ἐκ τέτων* (den Elementen) *φυτά τε καὶ ζῷα καὶ τὰ ἄλλα γένη.*

20) Plut. rep. St. 43: *τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνυς ἀερώδεις* (Kräfte aus Luftsubstanz, weil alles Wirkende körperlich seyn muß), *οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαςα καὶ σχηματίζειν.* D. L. VII, 148: *ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη, κατὰ σπερματικὲς λόγυς ἀποτελῦσά τε καὶ συνέχυσα*

Die Welt ist, als Werk Gottes, als sein Leib, den er sich selbst erzeugt, vollkommen, ein Musterbild der Schönheit und Zweckmäßigkeit, ein *τέλεον σῶμα* Plut. rep. St. 44, 6. Die Vollkommenheit, Ordnung und Schönheit des Weltgebäudes, die vernünftige Zweckmäßigkeit seiner Einrichtungen haben die Stoiker jederzeit als hauptsächlichsten Beweis für das Dasein Gottes geltend gemacht, Cic. N. D. II, 5—22. Plut. de plac. phil. I, 6, 2. Der Vollkommenheit des Universums thun die mancherlei Uebel in der Welt keinen Eintrag. Denn das Böse existirt nur um des Guten selbst willen, als dessen nothwendige Bedingung: da es kein Gutes ohne ein Böses, keine Gerechtigkeit ohne Unrecht, keine Mäßigkeit ohne Unmäßigkeit, kurz keine Tugend ohne Untugend geben, vielmehr das Gute eben nur im Kampfe gegen seinen Gegensatz zum Bewußtsein und zur Aktivität gelangen und in derselben erhalten werden kann [21]. Eben darin zeigt sich die Größe Gottes, daß er das Schöne und Häßliche, das Gute und Böse zu einem System ewiger Harmonie zusammenordnet. Das Wirkliche ist nothwendig, vernünftig, gut: diesen Satz hat keine Philosophie so entschieden gelehrt, wie die stoische; der platonischen Entzweiung mit der Welt stellt sie die Lehre, daß nicht nur die Gottheit, sondern auch die Welt gut sei, und damit die absolute Befriedigung mit Allem was ist gegenüber.

Diese so vollkommen und harmonisch eingerichtete Welt hat jedoch keinen ewigen Bestand. Wie sie einen zeitlichen Anfang gehabt hat, so nimmt sie auch ein Ende in der Zeit; wie sie einst aus der Ursubstanz hervorgegangen ist, so kehrt sie wieder, wenn ihre Zeit abgelaufen ist, in den Urzustand zurück. Das göttliche Urfeuer ist zwar, nachdem es die Welt aus sich gebar, den körperlichen Stoffen

---

τὰ ἐξ αὐτῆς. Stob. Ecl. I, 66: *πῦρ τεχνικὸν ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἅπαντα καθ' εἱμαρμένην γίνεται.*

21) Plut. de Stoic. rep. 35, 3: (Chrysipp sagt) *ἡ κακία γίνεται καὶ αὐτή πως κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον, καὶ, ἵν' οὕτως εἴπω, οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὔτε γὰρ τἀγαθὰ ἦν.* Wörtlich dasselbe de comm. notit. 14, 2. Gell. VI, 1, 2: Chrysippus in libro *περὶ προνοίας* quarto: nihil est, inquit, insulsius, qui opinantur bona esse, potuisse, si non essent itidem mala. nam cum bona malis contraria sint, utraque necessum est opposita inter sese et quasi mutuo adverso quaeque fulta nisu consistere; nullum adeo contrarium est sine contrario altero. Quo enim pacto justitiae sensus esse posset, nisi essent injuriae? quid item fortitudo intelligi posset; nisi ex ignaviae oppositione? quid continentia, nisi ex intemperantiae.

derselben als bewegende Kraft oder als Weltseele gegenübergetreten; aber es hat anderntheils doch sich selbst in diese Elemente umgewandelt; hiedurch hat es eine Erstarrung und Vergröberung erfahren, die seinem ursprünglichen Wesen fremd ist und daher auch wieder aufgehoben werden muß. Dieß geschieht, indem das Urfeuer im Laufe der Zeit wieder erstarkt und so lange in stetem Wachsthum begriffen bleibt, bis es endlich alles Feuchte absorbirt hat und sodann auch die ganze übrige Materie von ihm aufgezehrt wird [22]). Diese Aufzehrung der Materie und die Rückkehr der Welt in den Urzustand erfolgt durch einen allgemeinen Weltbrand (*ἐκπύρωσις*), der alle Materie so vollständig verzehrt, daß nach dem Brande nichts mehr existirt, als das Urfeuer oder die Gottheit selbst; Zeus kehrt allein zu sich zurück, es ist nichts übrig als die Seele der Welt und mit ihr die ätherische Feuersubstanz, aus welcher die Welt gebildet wurde [23]). Bei dieser Auflösung der Welt in Feuer bleibt es jedoch nicht: sondern nachdem die Weltverbrennung vollendet und das große Weltjahr [24]) abgelaufen ist, beginnt wieder eine neue Weltbildung (*διακόσμησις*), die wiederum nach denselben Gesetzen und in derselben Zeit, wie die frühere, verläuft [25]). Jede neue Welt entspricht der früheren so genau, daß in ihr dieselben Menschen unter denselben Verhältnissen leben [26]). Dieser Proceß wiederholt sich endlos in periodischem Kreislauf nach festem Gesetze. Er verläuft gemäß derselben unwandelbaren Ordnung, welche, wie die gesammte Weltbildung, so auch den Entstehungs-, Bildungs- und Lebensproceß alles Einzelnen in der Welt beherrscht und somit bewirkt, daß nichts in der Welt zufällig oder willkürlich erfolgt, sondern alles Geschehene an

22) Plut. de Stoic. repugn. 39, 2: *ἡ τῦ κόσμυ ψυχὴ αὔξεται συνεχῶς, μέχρις ἂν εἰς αὐτὴν ἐξαναλώσῃ τὴν ὕλην.* Vgl. 41 *ὅταν ἐκπύρωσις γένηται, δι᾽ ὅλυ ζῆν καὶ ζῷον (τὸν κόσμον) εἶναί φησι· σβεννύμενον δ᾽ αὖθις καὶ παχυνόμενον εἰς ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τὸ σωματοειδὲς τρέπεσθαι.* Comm. not. 17 *ὅταν ἐκπυρώσωσι τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν μὲν ὁὐδ᾽ ὁτιῦν ἀπολείπεται, τὸ δ᾽ ὅλον φρόνιμόν ἐστι τηνικαῦτα καὶ σοφόν.* Cic. N. D. II, 46, 118.

23) s. Anm. 5. Plut. adv. St. 36.

24) Numen. ap. Euseb. Praep. Ev. XV, 19: *ἡ ἀνάςασις ἐκείνη ποιοῦσα ἐνιαυτὸν τὸν μέγιςον.*

25) Stob. Ecl. I, 414: *Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν* (Materie) *μεταβάλλειν, οἷον εἰς σπέρμα, εἰς τὸ πῦρ καὶ πάλιν ἐκ τύτυ τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἷα πρότερον ἦν.*

26) Clem. Al. Strom. V, 1, p. 549. cf. Orig. c. Cels. IV, 68.

allen Orten und zu allen Zeiten eine einzige unzerreißbare Kette nothwendig zusammenhängender Ursachen und Wirkungen bildet. Diese unwandelbare Ordnung des Naturprocesses und Naturzusammenhangs wird von den Stoikern mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet: als das gemeinsame Gesetz (ὁ νόμος ὁ κοινός) oder als die durch Alles hindurchgehende allgemeine Vernunft (ὁ τῦ παντὸς λόγος), oder als Vorherbestimmung (εἱμαρμένη), als Nothwendigkeit (ἀνάγκη). Und da die Gottheit den Proceß des Universallebens zwar ins Werk setzt, aber ihn nicht willkürlich oder eigenmächtig bestimmt, da sie vielmehr die absolute Vernunft ist, welche nur das Gesetz und somit nur eine Gestaltung der Welt will, wie sie mit Nothwendigkeit aus der Natur der Prinzipien alles Daseins erfolgt, so ist nach stoischer Lehre Gott und Weltgesetz oder Fatum und Schicksal gar nicht zu trennen, sondern ganz Eines und Dasselbe [27]).

Diese Grundideen der stoischen Physik sind den Stoikern nicht eigen, sondern aus Heraklit geschöpft. Heraklit zuerst hatte den Gedanken ausgesprochen, daß die Dinge in beständigem Fluß, in unaufhörlichem Uebergang in einander begriffen seien. Heraklit zuerst hatte sich die Urkraft als Feuer, die Welt als ein in stufenweiser Verwandlung begriffenes Feuer gedacht; er zuerst hatte die periodische Verbrennung und Neubildung der Welt gelehrt und von einem großen Weltjahr geredet, wie nach ihm die Stoiker. Auch die Verwandlungsstufen des Universums hat er so bestimmt: er läßt das Urfeuer, das

27) D. L. VII, 149 καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίγνεσθαι — ἔστι δὲ εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος, καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. Plut. de plac. phil. I, 27 f.: εἱμαρμένη συμπλοκὴ αἰτιῶν τεταγμένη —, εἱρμὸς αἰτιῶν, τουτέστι τάξις καὶ ἐπισύνδεσις ἀπαράβατος. Sen. Consol. ad Helv. c. 8: deus — est fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series. Cic. Nat. D. I, 15. Plut. de Stoic. rep. 34, 5: ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος ist nach den Stoikern εἱμαρμένη καὶ πρόνοια καὶ Ζεύς. Ebendas. 34, 10: ὁ Διὸς λόγος δίκη, νόμος, πρόνοια. Stob. Eclog. I. p. 178: der Stoiker Antipater θεὸν ἀπεφαίνετο τὴν εἱμαρμένην. D. L. VII, 135: ἓν εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία πολλαῖς τ' ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. D. L. VII, 88: ὁ νόμος ὁ κοινὸς ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, ὁ διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ. Plut. de Stoic. rep. 34, 4: nicht das Kleinste in der Welt geschieht anders, ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον. 34, 8. Stob. Eclog. I, 180 (Plut. de plac. philosophorum I, 28, 3) nach Chrysipp εἱμαρμένη ἐςὶν ὁ τῦ κόσμυ λόγος, ἢ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων, ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται. ib. I, 322: διὰ τῆς ὕλης διαθεῖν τὸν τῦ παντός λόγον, ὃν ἔνιοι εἱμαρμένην καλοῦσιν. Gell. VI, 2, 3.

die Welt gebiert, zuerst in Luft, dann in Wasser, dann in Erde sich verwandeln; er lehrt, wie die Stoiker, daß die Welt bei ihrer Rückkehr ins Urfeuer denselben Weg durchlaufe, den sie bei ihrem Hervorgang aus dem Feuer durchlaufen habe; er bezeichnet endlich das ewige Gesetz, nach welchem der Weltproceß verläuft, als *εἱμαρμένη* und *λόγος κοινός*: Ausdrücke, welche die Stoiker von ihm entlehnt haben. Ebenso ist in der Ethik, soweit diese eine Consequenz der Physik ist, die Uebereinstimmung der Stoiker mit Heraklit nicht zu verkennen: auch Heraklit sieht das höchste Gut in der Unterordnung des Einzelwillens unter das allgemeine Weltgesetz oder den *λόγος κοινός* [28]).

4. Die Psychologie der Stoiker.

Die menschliche Seele ist ein Theil (*μόριον, ἀπόσπασμα*) oder ein Ausfluß (*ἀπόρροια*) der Weltseele [29]). Sie ist daher, wie diese, eine ätherische Substanz, Feuer oder warmer Hauch [30]), und verbreitet sich durch den Körper, wie die Weltseele durch die Welt [31]). Daß sie körperlich ist, folgt schon aus ihrer Verbindung mit dem menschlichen Leib: denn Unkörperliches kann mit Körperlichem nicht in Berührung oder Wechselwirkung stehen [32]). Den Sitz der Seele suchten die meisten Stoiker nicht im Gehirn, sondern in der Brust, eine Annahme, für welche sie als Hauptgrund geltend machten, daß die Stimme, dieser Ausdruck des Gedankens und der Gemüthsbewegungen, aus der Brust komme. Die einzelne Menschenseele ist nach stoischer Ansicht vergänglich *φθαρτή*: sie überdauert zwar den Körper, nicht

28) Ueber die nebendem vorhandenen Abweichungen der Stoa von Heraklit s. Zeller III, 1. S. 198 f.

29) Epiktet Diss. I, 14, 6: *αἱ ψυχαὶ συναφεῖς τῷ θεῷ, ἅτε αὐτῦ μόρια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα.* M. Aurel. V, 27 wird die Seele *μέρος καὶ ἀπόρροια θεῦ* genannt. D. L. VII, 156: *τῆς τῶν ὅλων ψυχῆς μέρη αἱ ἐν τοῖς ζῴοις ψυχαί.*

30) D. L. VII, 157: *πνεῦμα ἔνθερμον.* Plut. de plac. philosophorum IV, 3, 3: (nach den Stoikern ist die Seele) *πνεῦμα θερμόν.* Cic. N. D. III, 14, 36: (Die Stoiker nehmen an), nihil esse animum, nisi ignem. Tusc. I, 9, 19: Zenoni Stoico animus ignis videtur.

31) Chrysipp bei Galenus de Hippocr. et Plat. III, 1. p. 112: *ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐςιν σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον.* D. L. VII, 157: Die Stoiker lehren, *πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν· τέτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι.*

32) Kleanthes bei Nemes. de nat. hom. p. 33: *οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι.* Chrysipp ebendas. p. 34: *οὐδὲν ἀσώματον ἐφάπτεται σώματος· ἡ δὲ ψυχὴ ἐφάπτεται τῦ σώματος· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.*

aber die Weltperiode, in der sie geboren ist, sondern sie kehrt mit der Weltverbrennung in den Urstoff oder in das göttliche Wesen zurück [33]). Nur darüber waren die Stoiker verschiedener Ansicht, ob alle Seelen bis zur Weltverbrennung fortdauern, oder nur die Seelen der Weisen. Das Erstere behauptete Kleanthes, das Letztere Chrysipp [34]). Das Opfer ewiger Existenz muß somit bei den Stoikern das Individuum bringen, ewig ist nur Zeus, der oberste Gott. Dagegen wird um so bestimmter ausgesprochen, daß der Mensch als vernünftiges Wesen der Zweck der Natur, der erste Gegenstand der göttlichen Vorsehung, Gott selbst ebenbürtig und wesensverwandt ist [35]). Die Vernunft ist von Natur das Herrschende (*ἡγεμονικόν*) in der menschlichen Seele; der Mensch hat durch sie die Kraft alle Dinge zu erkennen und die niedern natürlichen Triebe zu bemeistern, der Mensch ist geschaffen zu vernünftiger Lebensführung, zu geistiger Vollkommenheit und Freiheit [36]). Schließlich hoben die Stoiker als eine wesentliche Seite der menschlichen Natur hervor, daß sie auf Gemeinschaft angelegt ist; die Menschen sind Eines Geschlechts, sie sind derselben vernünftigen Natur theilhaftig, sie sind von Natur des gemeinsamen Lebens fähig und bedürftig; der Mensch ist nicht blos um seiner selbst, sondern auch um der Andern willen geschaffen, er ist nicht nur ein *ζῷον λογικόν*, sondern auch ein *ζῷον πολιτικόν, κοινωνικὸν*; kurz auch das menschliche Geschlecht bildet ein zusammengehöriges Ganzes im Kleinen, wie das Universum im Großen [37]).

---

33) D. L. VII, 156. Cic. Tusc. I, 31, 77: Stoici diu mansuros ajunt animos; semper, negant. 32, 78: Stoici dicunt, animos manere, e corpore quum excesserint, sed non semper. Derselbe führt 32, 79 die Gründe des Panätius gegen die Unsterblichkeit auf. Einer dieser Gründe ist: quidquid natum sit, interire: nasci autem animos: quod declaret eorum similitudo, qui procreentur, quae etiam in ingeniis, non solum in corporibus appareat.

34) D. L. VII, 157. Plut. de plac. phil. IV, 7, 2.

35) Cic. Off. I, 7, 22. Fin. III, 20, 67. N. D. II, 53. 62 ff. Porphyr. de abstin. III, 20 *ἡμᾶς αὐτῶν καὶ ἀλλήλων οἱ θεοὶ χάριν ἐποιήσαντο, ἡμῶν δὲ τὰ ζῶα.* ob. Anm. 29.

36) Plut. plac. III, 4, 21 *τῆς ψυχῆς τὸ ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικὸν τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ τὰς συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς, καὶ τȣτο λογισμὸν καλȣσι.* Cic. N. D. II, 59, 147. D. L. VII, 89: *ἡ ψυχὴ* ist *πεποιημένη πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τȣ βίȣ.* Stob. Ecl. II, p. 108: *ἔχειν γὰρ ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως καὶ πρὸς τὴν τȣ καθήκοντος εὕρεσιν καὶ πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστάθειαν καὶ πρὸς τὰς ὑπομονὰς καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις κατὰ τὸ σύμφωνον.*

37) Stob. Ecl. II, p. 102. 224. 132: *ἄνθρωπος φύσει ζῷον λογιστικὸν καὶ*

§ 46. Die Ethik der Stoiker.

1. Das oberste Moralprinzip.

Die Ethik der Stoiker ist ganz auf ihre Physik gebaut, welche die Grundlagen des Systems enthält [1]. Die Physik hatte gezeigt, daß die Welt ein nach ewigen Gesetzen vernünftig und harmonisch seinen Weg gehendes Ganzes, das Einzelne Theil und Glied dieses vernünftigen Ganzen, obwohl zugleich ein im Prozeß des Ganzen wiederum verschwindendes Moment ist. Die Hegemonie der Vernunft über die Materie, die Unterordnung alles Besondern und Einzelnen unter das allgemeine Gesetz, das Befaßtsein alles Einzelnen im großen Ganzen, die unbedingte Abhängigkeit aller Dinge vom unabänderlichen Gange des Universums ist der leitende Gesichtspunkt der stoischen Weltansicht. Mit Consequenz fließt aus dieser Ansicht der oberste ethische Grundsatz der Stoiker, daß der Einzelne kraft der ihm immanenten Vernunft nicht willkürlich, sondern gesetzmäßig, nicht sinnlich, sondern vernünftig, nicht eigenwillig, sondern als Glied des Ganzen lebe, daß er seine individuelle Vernunft mit der Weltvernunft oder der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Natur in Einklang erhalte. Die Stoiker drücken dieß so aus: die Aufgabe oder das *τέλος* des Menschen sei, in Uebereinstimmung mit der Natur zu leben, *ὁμολογουμένως* oder *ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν*, naturae convenienter oder congruenter vivere, naturam sequi. Diese Natur, mit welcher der Mensch in Uebereinstimmung leben soll, bezeichnete Kleanthes als die allgemeine Natur (*κοινὴ φύσις*); genauer drückt sich Chrysipp aus, wenn er sagt, man müsse sowohl der allgemeinen, als der menschlichen Natur folgen D. L. VII, 89. Diogenes Laertius sieht in dieser Differenz des Ausdrucks mit Unrecht einen Unterschied der Auffassungsweise. Chrysipp hat die Formel durch jenen Zusatz nur genauer bestimmt, als Kleanthes: eine Meinungsverschiedenheit besteht zwischen ihnen nicht, da nach stoischer Lehre die menschliche Natur mit der Gesammtnatur, von der sie nur einen Theil und Ausfluß bildet, identisch ist und von denselben Gesetzen wie sie beherrscht wird.

Was die Stoiker unter dem „naturgemäß leben" verstanden

κοινωνικὸν καὶ φιλάλληλον. Cic. Off. I, 4, 12. Fin. III, 20, 66. II, 14, 45. Ob. Anm. 35.

1) Vgl. die Aeußerungen des Chrysipp bei Plut. de Stoic. repugn. 9.

haben, kann nicht zweifelhaft seyn. „Naturgemäß“ ist in ihrem Sinne dasjenige Leben des Subjects, das sich mit den objectiven Gesetzen der Natur, der menschlichen wie der des Universums, nicht in Widerspruch setzt, sondern in allem Wollen und Handeln sich blos durch jene Gesetze bestimmen läßt [2]); naturgemäß ist ihnen ein Leben, das einzig und allein darauf geht, mit Bewußtsein und Willen Das zu sein, was der Mensch von Natur ist, nämlich fürs Erste ein Theil des großen Ganzen, welcher sich dem von der allgemeinen Vernunft geordneten Gang der Dinge fügt, fürs Zweite ein vernünftiges Wesen, welches nicht nach Empfindung und Leidenschaft, sondern mit vernünftiger Einsicht und Selbstbeherrschung handelt, und fürs Dritte ein Glied der Gesellschaft vernünftiger Wesen, das seine Stellung zu Seinesgleichen erkennt und das daraus sich ergebende Verhalten gegen sie beobachtet. Naturgemäß lebt der Mensch, der mit unbedingter Ergebung den Führungen der göttlichen Allvernunft, dem Willen des Schicksals folgt [3]), und der überall dem Begriff des Menschen gemäß oder als *ζῷον λογικὸν πολιτικὸν φιλάλληλον* verfährt und handelt [4]). Sofern ein Leben dieser Art nur möglich ist, wenn der Mensch durch seine Vernunft das Gesetz der Natur erkennt und es sich zur Richtschnur nimmt, von allen entgegenstehenden Begierden und Leidenschaften aber sich lossagt, und sofern fürs Zweite dazu, daß der Mensch seiner eigenen oder der Natur des Universums gemäß lebt, das *λογικῶς ζῆν* wesentlich gehört, weil von Natur im Weltall nur im Individuum die Vernunft das Erste und Höchste ist: so ist den

---

2) D. L. VII, 88: *ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν* ist s. v. a. *κατ' ἀρετὴν* (= vollkommene Natur, Einrichtung) *ἑαυτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων ζῆν, οὐδὲν ἐνεργοῦντας, ὧν ἀπαγορεύει ὁ νόμος ὁ κοινὸς, ὅστις ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, ὁ διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ.*

3) D. L. VII, 88 (Forts. der Stelle in Anm. 2): *εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν.* Sonst wird diese Seite des *κατὰ φύσιν ζῆν* von den frühern Stoikern mit Ausnahme des Kleanthes (bei Epictet. Diss. IV, 1) weniger ausdrücklich hervorgehoben, als von den Spätern, welche dafür den Ausdruck *εὐαρέστησις* gebrauchen, Epict. Diss. I, 12. II, 6. 10 u. f.

4) Stob. Eccl. II, p. 132: *τοῦ ἀνθρώπου ὄντος ζώου λογικοῦ, θνητοῦ, φύσει πολιτικοῦ, φασὶ καὶ τὴν ἀρετὴν πᾶσαν τὴν περὶ ἄνθρωπον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ζωὴν ἀκόλουθον ὑπάρχειν καὶ ὁμολογουμένην φύσει.* Vgl. p. 224: *τὸν σοφὸν γαμήσειν καὶ παιδοποιήσεσθαι, ἀκολουθεῖν γὰρ ταῦτα τῇ φύσει τῇ τοῦ λογικοῦ ζώου καὶ κοινωνικοῦ καὶ φιλαλλήλου.*

Stoikern das κατὰ φύσιν ζῆν auch identisch mit κατὰ λόγον ζῆν [5]); der gewöhnliche Ausdruck ist aber κατὰ φύσιν oder ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, und nur diese Fassung ist ganz bezeichnend und erschöpfend, da nicht das Vernünftigleben in abstracto, sondern das vernünftige Befolgen der realen Natur und Ordnung der Dinge, die allerdings eine vernünftige ist, Moralprinzip der Stoiker war. Ein solches Leben, das mit der durch Alles, durch die Gesammt- wie durch die menschliche Natur hindurchgehenden Weltordnung und Weltvernunft in Uebereinstimmung steht, ist den Stoikern das ζῆν κατ' ἀρετήν, das tugendhafte Leben.

2. Die Lehre von den Gütern.

Die Tugend also ist nach stoischer Lehre das Ziel des menschlichen Strebens, das höchste Gut (τέλειον ἀγαθόν). Nun waren zwar auch schon bisher die meisten Philosophen darin einverstanden gewesen, daß die Tugend der Hauptbestandtheil des höchsten Guts sei, aber sie hatten neben der Tugend auch noch Anderes, z. B. Gesundheit, Reichthum, edle Geburt als ein Gut anerkannt. Eine solche Mehrheit von Gütern, einen Gradunterschied derselben erkannten die Stoiker nicht an. Als ein wirkliches Gut erschien ihnen nur ein solches Gut, das absoluten Werth hat und unter allen Verhältnissen ein Gut bleibt; was dagegen nur einen relativen und bedingten Werth hat, z. B. Schönheit, Reichthum, schien ihnen diesen Namen gar nicht zu verdienen. Ein Gut in jenem absoluten Sinne des Worts und daher das einzige Gut, das sie als solches anerkannten, war in den Augen der Stoiker die Tugend [6]). Die Tugend erschien ihnen nicht blos als hinreichend zur Glückseligkeit [7]), sondern die Glückseligkeit bestand ihnen ausschließlich in der Tugend [8]); beide

---

5) D. L. VII, 86: τὸ κατὰ φύσιν ζῆν = τὸ κατὰ λόγον ζῆν. Marc. Aurel. VII, 11: τῷ λογικῷ ζώῳ ἡ αὐτὴ πρᾶξις κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ κατὰ λόγον.

6) Cic. Acad. Pr. II, 42, 130: Aristo, Zenonis auditor, re probavit, quae ille verbis, »nihil esse bonum, nisi virtutem, neque malum, nisi quod virtuti esset contrarium«. D. L. VII, 101: μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν· εἶναι δὲ τοῦτο (τὸ καλὸν) ἀρετὴν καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς. Id. Cic. Paradoxon I.

7) D. L. VII, 127: αὐτάρκη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, φησὶ Ζήνων καὶ Χρύσιππος. VII, 128. VII, 89: ἐν αὐτῇ (τῇ ἀρετῇ) εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν. Cic. Parad. II. hat die Ueberschrift ὅτι αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν.

8) Cic. Acad. Post. I, 10, 35: Zeno is erat, qui omnia, quae ad beatam

fielen in ihren Augen schlechtweg zusammen; lebt der Mensch in Einstimmung mit der Natur und dem Gang der Dinge, so gewinnt er dadurch unmittelbar einen ungestörten Fluß des Lebens (εὔροια βίȣ), welcher nichts Anderes ist als Glückseligkeit (εὐδαιμονία)[9]. Ebenso urtheilten die Stoiker über das Uebel. Nur das sittlich Schlechte war in ihren Augen ein Uebel. Alles Uebrige, was zwischen Beiden in der Mitte liegt, ist nach stoischen Begriffen weder ein Gut noch ein Uebel, da es den Menschen weder glücklich machen kann, wenn ihm die Tugend fehlt, noch unglücklich, wenn er tugendhaft ist; alles Dieß ist somit für Glückseligkeit oder Unglückseligkeit gleichgültig oder ein Adiaphoron[10]). Dahin rechneten sie z. B. Gesundheit, Schönheit, Leibesstärke, Reichthum, edle Geburt. Diese äußern Güter und Vorzüge hielten sie deßhalb nicht für etwas wirklich Gutes, sondern für Adiaphora, weil sie zur Tugend oder zur Einsicht, Ruhe, Größe und Kraft der Seele, welche die erste Bedingung der Glückseligkeit ist, nichts beitragen, weil vielmehr von ihnen ebensowohl ein schlechter, dem Wohl des Menschen zuwiderlaufender, als ein guter Gebrauch gemacht werden kann[11]). Consequent hielten sie auch die entgegengesetzten Zustände, Krankheit, Schmerz, Armuth, Unehre nicht für

---

vitam pertinerent, in una virtute poneret, nec quidquam aliud numeraret in bonis. Acad. Pr. II, 43, 134: Zeno in una virtute positam beatam vitam putat.

9) Sext. Empir. Pyrrhon. Hypotyp. III, 172: *εὐδαιμονία ἐστὶν, ὡς οἱ στωικοί φασιν, εὔροια βίου.* id. adv. Math. XI, 30. Diog. L. VII, 88: *εἶναι αὐτὸ τȣ̃το εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τȣ̃ τῶν ὅλων διοικητȣ̃ βȣ́λησιν.* Stob. Ecl. II. p. 138. Epict. Ench. 8: *μὴ ζήτει τὰ γενόμενα γίγνεσθαι, ὡς θέλεις, ἀλλὰ θέλε τὰ γινόμενα, ὡς γίνεται, καὶ εὐροήσεις.*

10) Sext. Empir. adv. Math. XI, 61: (die Stoiker) *φασὶν ἀδιάφορον τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν, μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συλλαμβανόμενον, καθ'. ὃ σημαινόμενον* (in welcher Bedeutung des Ausdrucks *ἀδιαφ.*) *φασὶ τήν τε ὑγείαν καὶ νόσον καὶ πάντα τὰ σωματικὰ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἐκτὸς ἀδιάφορα τυγχάνειν, διὰ τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συντείνειν. ᾧ γὰρ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τȣ̃τ' ἂν εἴη ἀδιάφορον· διὰ παντὸς δ' ἀρετῇ μὲν καλῶς, κακίᾳ δὲ κακῶς, ὑγείᾳ δὲ καὶ τοῖς περὶ σώματι ποτὲ μὲν εὖ, ποτὲ δὲ κακῶς ἔστι χρῆσθαι, διὸ ταῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορα.* D. L. VII, 103. 104.

11) Außer den Stellen in Anm. 10 vgl. Plut. de stoic. rep. 31, 1: *ᾧ ἔστιν εὖ χρήσασθαι καὶ κακῶς, τοῦτο φασὶ μήτ' ἀγαθὸν εἶναι, μήτε κακόν. πλούτῳ δὲ καὶ ὑγιείᾳ καὶ ῥώμῃ σώματος κακῶς χρῶνται πάντες οἱ ἀνόητοι· διόπερ οὐδέν ἐστι τούτων ἀγαθόν.*

Uebel, da sie kein Hinderniß der Tugend- und somit der Glückseligkeit sind, ja sogar, wie z. B. Armuth und Krankheit, unter Umständen nützlich seyn können. Sie erklärten daher diese Zustände, die im gemeinen Leben als Uebel gelten, ebenfalls für Adiaphora, D. L. VII, 102. 104. In Folge ihrer Richtung auf das Naturgemäße konnten und wollten jedoch die Stoiker hier keineswegs so weit gehen, jeden Unterschied zwischen den äußern Gütern und Uebeln, zwischen Armuth und Reichthum, Gesundheit und Krankheit zu läugnen. Sie bestritten gar nicht, daß die sogenannten äußern Güter der Natur gemäßer (*κατὰ φύσιν* Stob. Ecl. II. p. 142 f. 148 f.), die sogen. Uebel wider die Natur (*παρὰ φύσιν* ib. Cic. Tusc. II, 12), daß jene brauchbar und vortheilhaft (*εὔχρηστα*, commoda), diese unbequem und unbrauchbar (*δύσχρηστα*, incommoda) seien; auch fanden sie, wenn unter den Dingen kein Werthunterschied vorhanden sei, so falle jeder Grund zu einer vernünftigen Auswahl unter ihnen und somit fast jedes Motiv, fast aller Inhalt eines vernünftigen Handelns weg; das letzte Lebensziel ist alsdann stumpfe Indifferenz [12]). So weit giengen die Stoiker nicht, sondern sie erkannten einen Werthunterschied unter den gleichgültigen Dingen an; sie theilten dieselben in drei Classen, in wünschenswerthe, verwerfliche und schlechthin gleichgültige Dinge [13]). Wünschenswerth, *προηγμένον* [14]), nannten sie Dasjenige, was zwar noch kein Gut ist, aber einen relativen Werth (*ἀξίαν*) hat [15]), und daher im Collisionsfall seinem Gegentheil vorzuziehen ist: z. B. Leben, zureichendes Vermögen, Ehre, gute Geburt, Besitz von Eltern und Kindern, körperliche Vorzüge, wie Gesundheit, Leibesstärke, Schönheit, endlich geistige Vorzüge, wie gute Anlagen, Geschicklichkeiten, Fertigkeiten. Etwas Gutes sind Reichthum und Gesundheit nicht, da sie dem Menschen auch schädlich werden und keinenfalls ihn sicher und unter allen Umständen glücklich machen

12) Plut. comm. not. 23. Sen. ep. 74. 87. Cic. Leg. I, 21, 55. Fin. III, 21, 69. 15, 50. Die reine Adiaphorie stellte Zeno's Schüler Ariston als höchstes Ziel auf; Cic. Acad. II, 42, 130: ea momenta, quae Zeno in mediis esse voluit, nulla esse censuit. huic summum bonum est, in his rebus neutram in partem moveri, quae *ἀδιαφορία* ab ipso dicitur.

13) S. darüber Stob. Ecl. II, p. 146—156. D. L. VII, 105—107. Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. III, 191. adv. Math. XI, 62 ff. Cic. de fin. III, 15, 51.

14) = ein vorangestelltes, vorgezogenes, vorzuziehendes Ding, bei Cicero promotum, productum, auch praepositum. Stob. Ecl. II, p. 156.

15) *τὰ ἔχοντα ἀξίαν* D. L. VII, 105.

können, das kann nur die Tugend; aber wenn sie gegen Armuth und Krankheit in die Wahl kommen, so verdienen sie den Vorzug. Chrysipp erklärte es sogar für verrückt, Reichthum, Gesundheit, Schmerzlosigkeit, Vollständigkeit der Glieder für nichts zu achten, und nicht darnach zu streben, Plut. de Stoic. rep. 30, 2. Als ein Verwerfliches (*ἀποπροηγμένον*) bezeichneten sie Dasjenige, was dem Wünschenswerthen entgegengesetzt ist, *τὰ ἀπαξίαν ἔχοντα*, und vernünftigerweise nicht Gegenstand freier Wahl seyn kann, z. B. Armuth, Krankheit, Schmerz, unzeitiger Tod, Unehre, Schwäche u. s. w. Zu der dritten Classe, den schlechthin gleichgültigen Dingen, rechneten sie Dasjenige, was auf unsern leiblichen und geistigen Zustand ganz ohne Einfluß ist, z. B. einen Finger ausstrecken oder einbiegen, hellere oder dunklere Körperfarbe u. s. f.

Bei der Lehre von den Gütern kommt endlich noch die Lust in Betracht. Die Stoiker läugneten entschieden, daß sie ein Gut, oder gar, wie Epikur behauptete, der letzte Lebenszweck sei. Die Lust ist ein leidender Zustand (*πάθος*) der Seele, ähnlich wie Trauer, Furcht und Begierde [16]), sie ist eine Erregung, eine Aufwallung, welche die Ruhe des vernünftigen Selbstbewußtseins aufhebt und daher weder Zweck des Lebens, noch überhaupt etwas Gutes oder Wünschenswerthes sein kann. Kleanthes, hierin dem Cynismus noch näher stehend [17]), erklärte sie sogar für nicht naturgemäß [18]), und wenn auch die andern Stoiker nicht so weit giengen, so waren sie doch darin einstimmig: sie habe nur Werth, sofern sie aus der Tugend oder aus sittlicher Thätigkeit entspringe, oder: Werth habe nicht der Genuß (*ἡδονή*), sondern nur die Heiterkeit, Freudigkeit, Zuversicht, Schmerzlosigkeit, welche das tugendhafte Leben begleitet [19]).

---

16) D. L. VII, 110: *τῶν παθῶν τὰ ἀνωτάτω, καθά φησιν Ζήνων ἐν τῷ περὶ παθῶν, εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν.*

17) Man denke an des Antisthenes *μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην.*

18) Sext. Emp. adv. Math. XI, 73: *τὴν ἡδονὴν ὁ μὲν Ἐπίκουρος ἀγαθὸν εἶναί φησιν· ὁ δὲ εἰπὼν »μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην« κακόν· οἱ δ' ἀπὸ τῆς στοᾶς ἀδιάφορον καὶ οὐ προηγμένον. ἀλλὰ Κλεάνθης μὲν μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι, μήτε ἀξίαν ἔχειν ἐν τῷ βίῳ· ὁ δὲ Ἀρχέδημος κατὰ φύσιν μὲν εἶναι ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ* (Achsel) *τρίχας, οὐχὶ δὲ καὶ ἀξίαν ἔχειν. Παναίτιος δὲ τινὰ μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν, τινὰ δὲ παρὰ φύσιν.* Die drei Hauptauffassungen: dem Epikur erscheint die *ἡδονὴ* als ein Gut, dem Antisthenes als ein Uebel, den Stoikern als ein Adiaphoron.

19) D. L. VII, 116. 94: *ἐπιγεννήματα ἀρετῆς εἶναι τήν τε χαρὰν καὶ τὴν*

3. Tugend und Pflicht.

Aus dem stoischen Moralprinzip, nach welchem die sittliche Aufgabe des Menschen darin besteht, daß er naturgemäß lebt, ergibt sich der stoische Begriff der Tugend von selbst: sie ist vernunftmäßiges, auf richtiger Einsicht in die Natur der Dinge beruhendes Handeln. Die Stoiker betonen dieses Moment, daß das sittliche Handeln auf vernünftiger Einsicht, auf richtiger Erkenntniß beruhe, sehr nachdrücklich [20]; sie definiren die Tugend, ächt sokratisch, als Wissen, ἐπιστήμη [21]), und ziehen daraus dieselbe Folgerung, die auch Sokrates daraus gezogen hat, daß die Tugend lehrbar sei (D. L. VII, 91). Eine andere Folgerung, die sich aus jener Voraussetzung ergibt, und die von den Stoikern ebenfalls nach dem Vorgange des Sokrates gezogen wurde, ist die Einheit der Tugend [22]). Wer Eine Tugend besitzt, hat nach ihnen alle [23]), und in jeder einzelnen tugendhaften Thätigkeit sind alle Tugenden enthalten. Zwar stellten die Stoiker verschiedene Eintheilungen der Tugend auf [24]); Manche schloßen sich der hergebrachten Viertheilung an, z. B. Zeno (Plut. de Stoic. rep. 7, 1). Daran aber hielt die Schule fest, daß sämmtliche Tugenden nicht blos in der Theorie, sondern auch in der Praxis eine untrennbare Einheit bilden, indem im einzelnen Fall nur dann mit Sicherheit richtig und ohne Fehler nach irgend einer Seite hin ge-

---

εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια. ib. 96: ἀγαθά, θάρσος καὶ φρόνημα καὶ ἐλευθερία καὶ τέρψις καὶ εὐφροσύνη καὶ ἀλυπία. Seneca ep. 66, 4, jedoch mit der Einschränkung de vit. beat. 15: ne gaudium quidem, quod ex virtute oritur, quamvis bonum sit, absoluti boni pars est. Stob. Ecl. II, p. 126.

20) Cic. Acad. I, 10, 38: cum superiores philosophi non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more perfectas, Zeno omnes in ratione ponebat. Tusc. IV, 15, 34: ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest.

21) D. L. VII, 92: Ἀπολλοφάνης μίαν λέγει (τὴν ἀρετήν), τὴν φρόνησιν. Ebendas.: τὴν ἀνδρείαν εἶναι ἐπιστήμην ὧν .. u. s. f. Auch die andern Tugenden werden im Folgenden als ἐπιστῆμαι definirt. Ebenso werden Stob. Ecl. II. p. 102 und Plut. de Stoic. repugn. 7, 2. de virt. mor. 2 die verschiedenen Tugenden auf den Begriff der φρόνησις oder ἐπιστήμη zurückgeführt.

22) Plut. de virtute morali 2. de Stoic. repugn. 7, 2: der Stoiker Aristo nannte die verschiedenen Tugenden μιᾶς ἀρετῆς σχέσεις. Diog. L. VII, 161.

23) D. L. VII, 125: ὃς μίαν ἔχει, πάσας ἔχει· ἐστὶ γὰρ αὐτῶν τὰ θεωρήματα κοινά. Plut. de Stoic. rep. 27. Derselbe de virtute morali 2.

24) D. L. VII, 92.

handelt werden kann, wenn zur Handlung alle Tugenden concurriren.

Aus dem stoischen Tugendbegriff folgt von selbst, daß nur eine solche Handlung, die aus dem Bewußtsein des Sittengesetzes, aus sittlicher Ueberzeugung und Gesinnung, aus voller Einsicht in das, was zu thun ist, entspringt, als eine vollkommen tugendhafte Handlung gelten kann. Eine solche Handlung nennen die Stoiker absolut richtige That, κατόρθωμα. Sie unterscheiden davon diejenige Handlungsweise, die zwar materiell dem Sittengesetze entspricht, aber nicht aus bewußter Ueberzeugung, nicht aus vollkommener sittlicher Einsicht hervorgegangen ist. Eine solche Handlung ist zwar dem Gesetz gemäß, sie verstößt nicht gegen das καθῆκον, d. h. gegen das Geziemende oder die Pflicht, aber sie ist nur eine μέση πρᾶξις, sie hat keinen moralischen Werth, sie ist nur gesetzlich, nicht tugendhaft. Nur die guten Handlungen des Weisen oder Tugendhaften, d. h. des Menschen, der das sittlich Gute vollkommen erkennt und überall will, sind κατορθώματα, die der gewöhnlichen Menschen blos καθήκοντα oder μέσαι πράξεις [25]).

Eine weitere Consequenz des stoischen Tugendbegriffs ist die Behauptung der Stoiker, daß es zwischen Tugend und Laster kein Mittleres gebe [26]). Es folgt dieß daraus, daß nach den Stoikern von Tugend nur da die Rede seyn kann, wo die rechte sittliche Erkenntniß und die feste Richtung auf das Sittliche vorhanden ist. Wo es an der absoluten Einsicht und Entschiedenheit fehlt, da ist keine Tugend, sie kann nur entweder ganz oder gar nicht, aber nicht theilweise besessen werden. Der Unterschied zwischen Tugend und Untugend ist daher ein absoluter, prinzipieller, jeder Mensch steht entweder ganz auf der Seite der Tugend oder, wenn dieß nicht der Fall ist, auf der entgegengesetzten, er ist somit nothwendig entweder ein guter oder ein schlechter Mensch: ein Mittleres zwischen Beidem gibt es so wenig, als zwischen einem geraden und krummen Holz (D. L. VII, 127). Es gibt demnach für die Stoiker nur zwei Classen

25) Cic. Off. III, 3, 14: haec enim officia, de quibus his libris disputamus, media Stoici appellant: ea communia sunt et late patent; quae et ingenii bonitate multi assequuntur et progressione discendi. Illud autem officium, quod rectum (κατόρθωμα) iidem appellant, perfectum atque absolutum est, et ut iidem dicunt, omnes numeros habet, nec praeter sapientem cadere in quenquam potest.

26) D. L. VII, 127. Stob. II, 116: ἀρετῆς καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ.

von Menschen, Solche, welche die ἐπιςήμη und die auf ihr beruhende ἀρετή besitzen, und Solche, welche sie nicht besitzen. Jene sind die Guten oder Weisen oder Gebildeten (σπεδαῖοι, σοφοί, ἀστεῖοι), diese die Schlechten oder Thoren (φαῦλοι, μωροί, ἀπαίδευτοι). In jenen sind vermöge der Untheilbarkeit der Tugend alle Tugenden, in diesen alle Laster vereinigt [27]). Jede Handlung des σπουδαῖος ist tugendhaft [28]) oder eine Verwirklichung sämmtlicher Tugenden (Stob. Ecl. II, 118); der Schlechte umgekehrt kann gar nichts recht thun. Hieraus folgt wiederum, daß alle guten oder weisen Menschen gleich tugendhaft, alle Unweisen oder Thoren gleich schlecht sind [29]). Ob Jemand hundert Stunden oder nur Eine von seinem Heimathsort entfernt ist, in beiden Fällen ist er außerhalb desselben; so ist auch, wer nicht tugendhaft handelt, noch nicht in der Region der Tugend D. L. VII, 120. Das Nämliche gilt von den einzelnen Handlungen, alle guten Handlungen (κατορθώματα) und alle Verfehlungen (ἁμαρτήματα) sind einander gleich [30]), da alle in gleicher Weise, jene in dem Princip der Tugendhaftigkeit, diese in dem der Schlechtigkeit ihre Quelle haben.

4. Der stoische Weise.

In Folge ihrer abstracten Auffassung des Tugendbegriffs, die nur eine absolute sittliche Vollkommenheit als Tugend gelten läßt, war den alten Stoikern nicht die Ausbildung der Lehre von den einzelnen Tugenden und Pflichten, nicht die Durchführung ihres Prinzips der Naturgemäßheit durch die concreten Sphären des menschlichen Wollens und Handelns die Hauptsache, sondern statt dessen die Darstellung des absoluten sittlichen Ideals des Guten oder des Weisen, eine Darstellung, in welcher die stoische Ethik die zur Person gewordene sittliche Idee zur Anschauung bringen will, in Wahrheit aber nur ein von allen Bedingungen des wirklichen Lebens losgerissenes

---

27) Stob. II, 198: ἀρέσκει τῷ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ὀπ' αὐτῦ ςωϊκοῖς φιλοσόφοις, δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπεδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπεδαίων διὰ παντὸς τῦ βίυ χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις.

28) D. L. VII, 125.

29) Stob. II, 236.

30) Cic. Parad. 3: ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα. D. L. VII, 120.

Abstractum zu Stande bringt. Sie gibt von ihm folgende Beschreibung.

Der Weise ist vollkommen tugendhaft, ohne Irrthum und ohne Fehler [31]). Er ist daher, da die Glückseligkeit einzig und allein in der Tugend besteht, vollkommen glückselig: so sehr, daß er hierin selbst hinter Zeus nicht zurücksteht [32]). Er ist frei und bedürfnißlos; von Allem, was außer ihm liegt, unabhängig, über jedes äußere Geschick erhaben. Wird er in eine für ihn unerträgliche Lage versetzt, z. B. durch Körperschmerz, Verstümmelung, unheilbare Krankheit [33]) oder den Drang der Umstände, so weiß er auch hier seine Freiheit von allem Aeußeren, seine Indifferenz gegen das Leben zu bethätigen, indem er freiwillig aus dem Leben austritt (*ἐξάγει ἑαυτὸν τοῦ βίου*). Die Stoiker hielten den Selbstmord, den sie mit dem Ausdruck *ἐξαγωγή* zu bezeichnen pflegten, für sittlich erlaubt, da Leben und Tod in ihren Augen Adiaphora waren; erlaubt ist er jedoch nur dem Tugendhaften, da nur dieser zu beurtheilen wisse, ob ein gegründeter Anlaß zu demselben da sei oder nicht; Viele von ihnen haben von diesem Mittel der Befreiung Gebrauch gemacht. Die Grundbestimmung des Weisen ist die Apathie, d. h. die gänzliche Freiheit von aller leidenden Stimmung, von allen Affecten, von allen Störungen der Gemüthsruhe; nil admirari, nihil metuere ist sein Losungswort. Die weitere Ausmalung dieses Ideals, wobei sich die Stoiker in den größten Paradoxieen gefielen, bestand darin, daß der Weise in allen möglichen Lebensverhältnissen vorgeführt wurde, nur um seine Vollkommenheit von allen Seiten zu zeigen. Er wurde dargestellt als der, welcher allein und absolut überall das Wahre und Gute weiß und es mitzutheilen und anzuwenden versteht, somit als der alleinige und absolute Dichter, Redner, Dialektiker, Feldherr, König, als der alleinige Vater, Freund, Wohlthäter, als der, welcher in Folge seiner Einsicht und Bildung alle großen und schönen Eigenschaften in sich vereinigt [34]),

---

31) Stob. II, 230 ff. D. L. VII, 122: (die Weisen sind) *ἀναμάρτητοι, τῷ ἀπεριπτώτες εἶναι ἁμαρτήματι.*

32) Plut. de Stoic. rep. 13, 2. Stob. II, 198.

33) D. L. VII, 130.

34) Diog. VII, 122. Plut. de tranq. an. 12: *ἔνιοι τὲς μὲν ςωϊκὲς οἴονται παίζειν, ὅτι ἀκέσωσι τὸν σοφὸν παρ' αὐτοῖς μὴ μόνον φρόνιμον καὶ δίκαιον καὶ ἀνδρεῖον, ἀλλὰ καὶ ῥήτορα καὶ ςρατηγὸν καὶ ποιητὴν καὶ πλέσιον καὶ βασιλέα προσαγορευόμενον.* Hor. Sat. I, 3, 124; si dives, qui sapiens est, et sutor bonus et solus formosus et est rex: cur optas, quod habes? Ep. I, 1, 106: sapiens

obwohl er auf der andern Seite, da er nur dem innern Gesetz der Tugend folgt, von allen Schranken des Herkommens, der Sitte, der staatlichen Einrichtungen frei ist und sich daher auch nicht bedenkt, gegen dieselben anzustoßen und nur das zu thun, was er als in der Natur der Dinge und des Menschen wirklich begründet erkennt.

Im Ideal des Weisen vollendet sich die stoische Ethik, stellt sich aber eben auf diesem Punkte auch in ihrer Unhaltbarkeit dar. Auf die Aufforderung, einen Weisen in ihrem Sinne aufzuzeigen, waren die Stoiker nicht im Stand, dieß zu thun [35]). Selbst die Besten, ein Sokrates, Diogenes, Antisthenes waren nach ihrem Urtheil nur auf der Stufe der **προκοπή**, der fortschreitenden Annäherung an die Tugend (D. L. VII, 91). Nun ist aber der Fortschreitende (**προκόπτων**) nach ihrem abstracten Tugendbegriff um nichts besser als ein Lasterhafter (D. L. VII, 127). Während also die Stoiker anfangs sämmtliche Menschen in die zwei Classen der Weisen und Thoren geschieden hatten, so zeigt sich jetzt, daß es in Wirklichkeit gar keinen Weisen gibt, sondern die Welt ganz aus Thoren besteht, kurz, daß der stoische Weise ein unwirkliches Ideal ist. Die Unerreichbarkeit der Tugend, die Verzweiflung an der Möglichkeit des tugendhaften Handelns, daher die Flucht aus dem Leben sind somit die schlimmen Consequenzen der stoischen Ethik, die derselben schon im Alterthum vorgeworfen worden sind.

§ 47. Die spätern Stoiker.

In der Schilderung des Weisen hat der moralische Idealismus des stoischen Systems seinen Gipfel erreicht, aber auch zugleich bewiesen, daß er undurchführbar und mit dem praktischen Leben unvereinbar sei. Dieß konnten sich die Stoiker selbst nicht verhehlen, und da sie nun andrerseits doch vermöge ihres Grundprinzips auf die Uebereinstimmung ihres Systems mit dem allgemeinen Urtheil, mit der allgemeinen Menschenvernunft entschiedenen Werth legen mußten, so fühlten sie das Bedürfniß, jenem Mangel abzuhelfen. Sie suchten ihre Sittenlehre durch Milderungen und Zugeständnisse, durch Beseitigung alles Excentrischen und Abstoßenden der gewöhnlichen Lebensansicht näher zu bringen, sie mit den Anforderungen des praktischen

---

uno minor est Jove: dives, liber, honoratus, pulcher, rex denique regum. Cic. Acad. II, 44, 136: sapientes solos reges, solos divites, solos formosos.

35) Sext. Emp. adv. Math. IX, 133.

Lebens, mit den Bedingungen der Wirklichkeit auszugleichen. Ein solches Zugeständniß war z. B. Chrysipps Erklärung, er habe nichts dagegen einzuwenden, wenn man die *προηγμένα* Güter, die *ἀποπροηγμένα* Uebel nennen wolle [1]). Noch entschiedener haben spätere Stoiker, z. B. Seneca, den Reichthum für ein Gut erklärt und den äußern Besitz als ein Hülfsmittel der Tugend zu rechtfertigen gesucht. Eine andere Concession war, daß die Stoiker ihre dualistische schroffe Scheidung der Menschen in Weise und Thoren, sowie die Gleichstellung aller Thoren indirect aufgaben. Da sie keinen Weisen aufzeigen konnten, so hob sich jene Scheidung von selbst auf; und einen moralischen Unterschied unter den Guten sowohl, als unter den Schlechten anzuerkennen, nöthigte sie die praktische Erfahrung. Sie mußten zugeben, daß zwischen der *προκοπή*, dem sittlichen Fortschritt, und dem Zustande moralischer Unheilbarkeit ein Unterschied sei.

Indem die Stoiker mit solchen Zugeständnissen den Rigorismus des ursprünglichen Systems zu mildern, ihm die schrofffsten Spitzen abzubrechen suchten, gaben sie die strenge Consequenz, die specifische Eigenthümlichkeit desselben auf, und näherten sich dem Standpunkte der andern Systeme, mit denen sie bisher im Streit gelegen hatten. In Folge dieser Annäherung stumpften sich die Gegensätze der philosophischen Schulen ab; es trat allmälig eine Vermittlung und Vermischung der philosophischen Partheien ein; das ganze Philosophiren nahm eine eclectische Richtung an. Was somit den spätern Stoicismus im Gegensatz gegen den ältern charakterisirt, ist einestheils sein Streben nach Popularität, nach Ausgleichung mit den Begriffen und Bedürfnissen des gewöhnlichen Lebens, anderntheils sein eclectisches Verfahren.

Der Erste, der diese vermittelnde Bahn einschlug, war Panätius aus Rhodus, geb. um 175, gest. um 112 v. Chr. Sein Streben gieng darauf, die stoische Philosophie zu popularisiren, was ihm dadurch gelang, daß er sie nicht schulmäßig, sondern rednerisch und gemeinfaßlich vortrug [2]). Vermöge dieser Tendenz beschäftigte er sich weniger mit der Logik und Physik, als mit der praktischen Seite der

---

1) Plut. de Stoic. rep. 30, 4; *ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Ἀγαθῶν τρόπον τινὰ συγχωρεῖ* (Chrysipp) *καὶ δίδωσι τοῖς βελομένοις τὰ προηγμένα καλεῖν ἀγαθά, καὶ κακὰ τἀναντία.*

2) Cic. de fin. IV, 28, 79. de Off. II, 10, 35: popularibus verbis est agendum et usitatis, idque eodem modo fecit Panaetius.

Philosophie. In seiner Behandlung der Sittenlehre wich er insofern von den ältern Stoikern ab, als er die Schroffheit der stoischen Grundsätze zu mildern, die Ethik dem gewöhnlichen Leben anzupassen suchte. Er gab z. B. zu, die Tugend sei nicht hinreichend zur Glückseligkeit, sondern man bedürfe auch der Gesundheit und der nöthigen Ausrüstung mit äußern Mitteln, D. L. VII, 128. Er verwarf ferner die Apathie oder Gefühllosigkeit, welche die ältern Stoiker für den Normalzustand des Weisen angesehen hatten (Gell. XII, 5, 10: *ἀναλγησία* atque *ἀπάθεια* judicio Panaetii improbata abjectaque est). In derselben vermittelnden Richtung schrieb er sein berühmtes Werk über die Pflicht, *περὶ τοῦ καθήκοντος* (Cic. ad Att. XVI, 11, 4), welches Cicero seiner Schrift de officiis zu Grund gelegt hat. Er bestimmte diese Schrift ausdrücklich nicht für die vollendeten Weisen, sondern nur für die im Fortschritt zur Weisheit Begriffenen: weßwegen er in ihr nicht vom *κατόρθωμα*, sondern vom *καθῆκον* handelte. Auch die eclectische Richtung des spätern Stoicismus tritt in Panätius zuerst hervor. Er bewunderte den Plato [3]), sprach von den andern berühmten Philosophen der akademischen und peripatetischen Schule mit Achtung, citirte sie oft [4]) und nahm manche Ansichten von ihnen an. Panätius ist endlich dadurch historisch bedeutend geworden, daß er vorzüglich dazu beigetragen hat, dem Stoicismus bei den Römern Eingang und Verbreitung zu verschaffen. Er gieng nämlich von Athen aus, wo er sich zum Philosophen vorbereitet hatte, nach Rom, kam hier in nähere Verbindung mit Lälius und ebendamit auch mit dem jüngern Scipio Africanus, der ihn in sein Haus aufnahm, und dessen steter Begleiter er von da an ward. Unter seinen Schülern werden mehrere vornehme Römer genannt. Seine letzten Lebensjahre brachte er in Athen zu, wo er der stoischen Schule vorstand.

Unter den Schülern des Panätius ragt Posidonius hervor, geboren zu Apamea ums Jahr 135 v. Chr. Er hielt zu Rhodus eine philosophische Schule und wurde hier von Cicero, der auch später noch im Briefwechsel mit ihm stand, sowie von Pompejus, der seinen Umgang suchte und schätzte, gehört. Er war der Gelehrteste der

3) Cic. Tusc. I, 32, 79: Panaetius Platonem omnibus locis divinum, sapientissimum, sanctissimum, Homerum philosophorum appellat.

4) Cic. de fin. IV, 28, 79: Panaetius semper habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.

Stoiker, sehr vielseitig in seinem Wissen und seiner Thätigkeit. In seinem Philosophiren gieng er, die vermittelnde und eclectische Richtung seines Lehrers Panätius noch weiter verfolgend, darauf aus, die stoische Philosophie so viel möglich mit der platonischen und aristotelischen auszugleichen, die wesentliche Uebereinstimmung der philosophischen Systeme darzuthun und durch eine geschickte Verschmelzung der verschiedenen Ansichten allen Widerstreit aus der Philosophie zu verbannen. Umgekehrt gieng das gleichzeitige Haupt der Akademie, Antiochus von Askalon († 69 v. Chr.) darauf aus, die Stoa in die Akademie hinüberzuleiten. So allgemein und verbreitet war damals der Geist des philosophischen Syncretismus.

§ 48. Der Stoicismus bei den Römern.

Die popularphilosophische und eclectische, gegen das metaphysische und systematische Philosophiren gleichgültige, einzig auf das sittliche Handeln abzweckende Richtung des Stoicismus erreichte bei den Römern ihren höchsten Grad. Daß die stoische Philosophie bei den Römern so großen Anklang gefunden hat, erklärt sich leicht: sie sagte unter allen griechischen Systemen dem römischen Geiste am meisten zu. Ihre praktische Tendenz, ihre Abneigung gegen alle unfruchtbare Speculation, ihre sittliche Strenge, ihre Hervorhebung des Begriffs der Persönlichkeit, ihr Tugendpathos, ihre Resignation und Weltverachtung — dieser ganze Charakter der stoischen Philosophie mußte sich den edlern Römern besonders in der Epoche der untergehenden Freiheit durchaus empfehlen. Unter dem Despotismus der Kaiser flüchteten sich die politischen Oppositionsmänner größtentheils zur stoischen Philosophie. Der Stoicismus gewann hiedurch einen politischen Charakter, wurde politisch anrüchig: er mache, hieß es, durch seine arrogantia, sowie durch seine Anhänglichkeit an altrömisches Wesen und die republikanische Staatsform unzufriedene und unruhige Köpfe [1]). Viele Stoiker wurden unter den Kaisern des ersten Jahrhunderts ein Opfer ihrer Gesinnung, indem sie hingerichtet oder verbannt wurden [2]). Von Domitian wurde

1) Tac. Ann. XIV, 57: (Rubellius Plautus wurde bei Nero beschuldigt), ne fingere quidem cupidinem otii, sed veterum Romanorum imitamenta praeferre, assumpta etiam Stoicorum arrogantia sectaque, quae turbidos et negotiorum adpetentes faciat. XVI, 22.

2) Unter Nero Rubellius Plautus, Thrasea Pätus, Barea Soranus, Lucan; Musonius, Cornutus, Helvidius wurden wenigstens verbannt. Unter Vespasian

sogar eine Philosophenaustreibung aus Rom angeordnet, die auch Stoiker, z. B. den Epiktet, betraf [3]).

So übte der römische Stoicismus politischen und ethischen Einfluß aus; aber für die wissenschaftliche Fortbildung des Systems hat er wenig gethan. Litterarisch sank er zu einer populären Moralphilosophie herab, der es mehr um praktische Ermahnungen, um moralische Rhetorik, als um wissenschaftliche Erforschung des sittlichen Lebens zu thun war. Die bedeutendern schriftstellerischen Vertreter des Stoicismus in der römischen Zeit waren Seneca, Epiktet und Marc Aurel. Seneca, kein durchaus reiner Charakter, hat in seinen Schriften einen modificirten Stoicismus, eine tugendstolze, selbstgefällige Moral in rhetorischer Form, paränetischer Manier und effecthaschender Sprache vorgetragen. Epiktet, geboren zu Hierapolis in Phrygien und anfangs Sclave, lehrte nach seiner Freilassung stoische Philosophie in Rom, hierauf, durch den Senatserlaß gegen die Philosophen im Jahr 94 n. Chr. von da vertrieben, in Nikopolis (in Epirus), wo er eine philosophische Schule stiftete und große Wirksamkeit ausübte. In seinem Philosophiren verfolgte er eine durchaus praktische Richtung. Seine Lehre trug den Charakter einer gemeinverständlichen mildresignirten Moralphilosophie. Sein Lebensgrundsatz war *ἀνέχου καὶ ἀπέχου*, „Dulden und Enthaltsamkeit". Er selbst hat nichts geschrieben, wohl aber hat sein Schüler Arrian seine philosophischen Vorträge unter dem Titel *διατριβαὶ Ἐπικτήτου* in acht Büchern aufgezeichnet, von denen wir noch die Hälfte besitzen.

---

wurde Helvidius Priscus, Schwiegersohn des Thrasea Pätus, hingerichtet; unter Domitian Junius Rusticus.

3) Dio Cass. LXVII, 13: (Domitian) *τὸν Ῥέγικον τὸν Ἀρουλῆνον ἀπέκτεινεν, ὅτι ἐφιλοσόφει. — ἄλλοι τε ἐκ τῆς αὐτῆς ταύτης τῆς κατὰ τὴν φιλοσοφίαν αἰτίας συχνοὶ διώλοντο, καὶ οἱ λοιποὶ πάντες ἐξηλάθησαν αὖθις ἐκ τῆς Ῥώμης.* Tac. Agric. 2: expulsi insuper sapientiae professores atque omnis bona ars in exilium acta. Plin. Paneg. 47: studia sapientiae, quae priorum temporum immanitas exsiliis puniebat. Gell. N. A. XV, 11, 3: neque illis solum temporibus nimis rudibus philosophi ex urbe Roma pulsi sunt (im Jahr 593 = 161 v. Chr. durch ein Senatusconsult): verum etiam Domitiano imperante senatusconsulto ejecti, atque urbe et Italia interdicti sunt. Qua tempestate Epictetus quoque philosophus propter id senatusconsultum Nicopolim Roma decessit. Suet. Domit. 10: interemit Junium Rusticum, quod Paeti Thraseae et Helvidii Prisci laudes edidisset, appellassetque eos sanctissimos viros: cujus criminis occasione philosophos omnes urbe Italiaque summovit.

Derselbe hat ein Compendium der stoischen Moral unter dem Titel *Ἐγχειρίδιον Ἐπικτήτου* geschrieben, das im Alterthum so großes Ansehen genoß, daß Simplicius einen Commentar dazu schrieb.

In M. Aurelius Antoninus bestieg die stoische Philosophie den Kaiserthron. Marc Aurel ist die letzte bedeutendere Erscheinung auf dem Gebiet der stoischen Philosophie, wenn man die Reflexionen und Betrachtungen, die er in seiner Schrift *εἰς ἑαυτὸν* anstellt, Philosophie nennen darf. Diese Schrift zeigt eine schwankende philosophische Haltung, aber einen humanen edlen Sinn und viel Hinneigung zur Frömmigkeit. Das kaiserliche Ansehen und die kaiserliche Fürsorge verschafften der stoischen Philosophie im Zeitalter der Antonine noch einmal große Geltung und zahlreichen Anhang; sie war damals über die ganze römische Welt verbreitet.

§ 49. Der Epikureismus.

1. Epikurs Leben.

Epikur, Sohn eines athenischen Bürgers, wurde im Jahr 342 v. Chr. zu Samos, wohin sich sein Vater als Colonist übergesiedelt hatte, geboren [1]. Die Bekanntschaft mit den Schriften Demokrits soll ihn zum Philosophiren angeregt haben (D. L. X, 2); er nannte sich auch anfangs einen Demokriteer, und in der That ist Vieles in seiner Lehre, namentlich seine Physik, aus Demokrit geschöpft. In seinem 36sten Lebensjahre eröffnete er in Athen eine philosophische Schule, der er bis zu seinem Tode vorstand. Diese Schule hielt er, da die Gymnasien alle besetzt waren, in dem Garten, den er zu Athen besaß [2]) und in seinem Testament der Schule vermachte (D. L. X, 17). Ein Mann von freundlichem und wohlwollendem Gemüth führte er hier mit seinen zahlreichen Schülern und Freunden ein fröhliches, mäßiger, aber heiterer Geselligkeit gewidmetes Leben. Die Schule hielt eng zusammen, und die Freundschaft der Epikureer wird oft rühmend erwähnt. Freilich wird auch von der Genußsucht und schnöden Wollust der epikurischen Heerde erzählt [3]): aber das Meiste

---

1) Weßhalb seine Feinde behaupteten, er sei nicht *γνησίως ἀστός* D. L. X, 4.

2) D. L. X, 10.

3) Hor. Ep. I, 4, 15: me pinguem et nitidum bene curata cute vises, cum ridere voles Epicuri de grege porcum.

von diesen schimpflichen Nachreden scheint Verläumdung oder Uebertreibung zu seyn. Denn die Grundsätze Epikurs wenigstens waren nicht für unbesonnene Lust, und Epikur selbst wird wegen seiner strengen Mäßigkeit und der Reinheit seiner Sitten gerühmt. Obwohl in den letzten Jahren seines Lebens mit körperlichen Leiden behaftet, die er mit großer Standhaftigkeit ertrug, starb er mit der Ruhe und Heiterkeit eines wahren Philosophen als ein Greis von 72 Jahren, 270 v. Chr.

Epikur war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, πολυγραφώτατος: er schrieb gegen 300 Schriften: mehr als Aristoteles (D. L. X, 26): was bei einem Manne von so mäßiger Gelehrsamkeit, der die gründlicheren wissenschaftlichen Untersuchungen verachtete, nur auffallen kann. Seine Schule hat streng und ohne Spaltungen an seiner Lehre festgehalten; auch hat sich unter den Schülern und Anhängern des Epikur kein Einziger ausgezeichnet, mit Ausnahme etwa des Römers Lucretius: woraus folgt, daß die Schule keinen wissenschaftlichen Fortbildungstrieb besessen hat. Epikur begünstigte auch eine freiere Entwicklung seiner Schule nicht: im Gegentheil, er ermahnte seine Schüler, die Hauptsätze seiner Lehre auswendig zu lernen, und brachte zur Bequemlichkeit seiner Anhänger sein System in kurze Auszüge. Diese Auszüge sind uns durch Diogenes Laërtius, einen Verehrer Epikurs, größtentheils erhalten worden (Diog. L. X).

2. Der Standpunkt der epikureischen Philosophie.

Epikurs philosophischer Standpunkt ist sehr bestimmt ausgesprochen in seiner Definition der Philosophie. Er nennt sie eine Thätigkeit, welche durch Begriffe und Beweise ein glückseliges Leben bewirkt [4]). Die Philosophie hat ihm also ausschließlich einen praktischen Zweck, die Herbeiführung der Glückseligkeit; und alles Wissen hat ihm nur so viel Werth, als es Anleitung zur Glückseligkeit gibt. Schon die Stoiker hatten das theoretische Interesse dem praktischen untergeordnet, die Logik und Physik der Ethik hintangesetzt. Aber Epikur thut dieß noch viel entschiedener: er erklärt alle theoretischen Wissenschaften, deren Betrieb keinen praktischen Nutzen bringt, für

---

4) Sext. Emp. adv. Math. XI, 169: Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν. D. L. X, 122: μελετᾶν χρὴ τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν.

unnütz, und äußert gegen sie unverhohlene Geringschätzung. Selbst die Physik stellt er unter diesen Gesichtspunkt: er will sie nur um ihres praktischen Nutzens willen, weil sie uns nämlich von schreckhaften Vorstellungen befreie, weil man ohne Kenntniß der natürlichen Ursachen der Dinge nicht frei von abergläubischer Furcht in Betreff von Vorbedeutungen, göttlichen Strafen u. s. w. seyn könne, betrieben wissen (X, 85). Im Allgemeinen also steht der Epikureismus, sofern ihm die praktische Lebensweisheit das Ziel des Philosophirens ist, auf dem gleichen Boden, wie der Stoicismus, auf dem Boden der praktischen Subjectivität; bei beiden hat das Philosophiren den Zweck, eine Norm für das Handeln und Thun aufzufinden; bei beiden hat folglich die Ethik den Primat: aber der Unterschied zwischen ihnen besteht darin, daß der Epikureismus die einzelne oder sinnliche, der Stoicismus die allgemeine oder vernünftige Subjectivität zum Prinzip macht: denn jenem ist die Befriedigung des Individuums oder die Lust, diesem die Unterwerfung des Subjects unter das allgemeine Wesen der Subjectivität, unter die Vernünftigkeit und ihre Gesetze, das sittliche Ziel.

3. Die Eintheilung der Philosophie.

In seiner Eintheilung der Philosophie schloß sich Epikur der hergebrachten Dreitheilung an. Aber die beiden andern Theile stehen bei ihm gänzlich im Dienste der Ethik, da für ihn alle wissenschaftlichen Untersuchungen nur so viel Werth haben, als sie zum glückseligen Leben beitragen. Die Physik und Logik, oder wie er sie nannte: Kanonik (Lehre von den Erkenntnißregeln), sind ihm daher blose Hülfswissenschaften der Ethik. Wir stellen daher, obwohl die Epikureer in ihren Vorträgen die gewöhnliche Ordnung befolgt haben, die Ethik den beiden andern Wissenschaften voran.

4. Die epikureische Ethik.

Höchstes Gut und oberster menschlicher Zweck ist dem Epikur die Glückseligkeit: die Glückseligkeit aber besteht ihm in der Lust (ἡδονή): die Lust ist ihm folglich letzter Zweck (τέλος) und höchstes Gut (ἀγαθὸν πρῶτον), D. L. X, 128. 129. Als Beweis für diesen Satz macht Epikur die Thatsache geltend, daß alle lebenden Wesen von ihrer Geburt an die Lust suchen und den Schmerz fliehen

(X, 137), das Gefühl der Lust überall als Maaßstab anlegen, bei allem Begehren und Verabscheuen von der Lust ausgehen (X, 129). In diesem Grundsatze, daß die Lust das Ziel alles menschlichen Strebens sei, stimmt Epikur mit den älteren Hedonikern, namentlich mit Aristipp überein: aber in der nähern Bestimmung der anzustrebenden Lust weicht er von Aristipp bedeutend ab, und eben hierin, in der Veredelung des Lustbegriffs, besteht das Eigenthümliche der epikureischen Philosophie. Vom aristippischen Lustbegriff unterscheidet sich der epikureische durch folgende Bestimmungen.

a) Nach Aristipp ist das Anzustrebende die Lust des Moments, der einzelne Genuß: nach Epikur dagegen ist nur diejenige Lust wahre Glückseligkeit und höchster Zweck, die sich als dauernder Zustand über das Gesammtleben erstreckt. Der blinde Genuß des Augenblicks ist ihm noch nicht Glückseligkeit; auch Vergangenheit und Zukunft müssen in Rechnung genommen, und es muß daher eine berechnete Auswahl unter den Lüsten getroffen werden. Jede Lust ist zwar ein Gut, aber darum nicht jede erwählenswerth; jeder Schmerz zwar ein Uebel, aber darum nicht jeder unter allen Umständen zu fliehen. Oft muß man auf eine Lust verzichten, wenn größerer Schmerz daraus folgt; oft einen Schmerz auf sich nehmen, wenn man dadurch größerer Lust theilhaftig wird (X, 129). Daher muß man die verschiedenen Lust- und Schmerz-Empfindungen gegen einander abwägen (X, 130), und bei dieser Abwägung die Gesammtheit des Lebens (den ἡδὺς βίος X, 132) im Auge behalten. Zu dieser richtigen Auswahl der schädlichen und der unschädlichen Lust ist vernünftige Einsicht (φρόνησις) nöthig (X, 132).

b) Aristipp hatte die körperliche Lust für die höchste erklärt, Epikur stellt ihr die geistige voran. Zwar werden von Epikur auch Aeußerungen entgegengesetzter Art angeführt. So sagt er in seiner Schrift über das höchste Gut (περὶ τέλους): „ich kann mir kein Gut denken, wenn man die Genüsse des Gaumens, der Geschlechtslust, des Gehörs und Gesichts abrechnet“ (D. L. X, 6). Ebenso wird ihm die Behauptung zugeschrieben: „die Wurzel alles Guten ist die Lust des Bauchs“ [5]). Aus einem Briefe seines Lieblingsschülers Metrodoros wird die Aeußerung angeführt: „von Epikur hab' ich gelernt, dem Bauche in der rechten Art und Weise zu Willen zu seyn;

---

5) Athen. XII, 67. p. 546: ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή.

denn der Bauch ist es, um den es sich beim Guten handelt" [6]). Aber alle diese und ähnliche Aeußerungen haben bei Epikur den Sinn, daß alle Lust und Unlust auf das körperliche Wohl- oder Uebelbefinden zurückgehe; es ist damit nicht ausgeschlossen, daß ihm nicht der Kitzel des sinnlichen Genusses, sondern die aus dem sinnlichen Wohlbefinden hervorgehende frohe Stimmung des Geistes die eigentliche und höchste Lust ist. Andrerseits werden daher Epikur auch Aeußerungen zugeschrieben, in welchen er die geistige Lust weit über die körperliche setzt [7]). Er tadelt an der körperlichen Lust, daß sie von kurzer Dauer sei, und zieht ihr deßhalb die geistige Lust vor, die sich nicht auf den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks beschränke, sondern mittelst der Erinnerung und Hoffnung auch Vergangenheit und Zukunft umfasse (II, 89 fin.). Aus dem gleichen Grunde erklärt er den körperlichen Schmerz für geringer als den geistigen (X, 137). Der Weise, behauptet er, werde auch unter Martern noch glücklich seyn, indem er sich um dieses Aeußere nicht kümmere (X, 118): womit übereinstimmt, was Epikur sterbend an einen seiner Freunde schreibt: Die Körperqualen, die er ausstehen müsse, würden durch die geistige Freudigkeit aufgewogen, die er aus der Erinnerung an seine philosophischen Entdeckungen schöpfe (X, 22). Daß die Epikureer die geistige Lust zu schätzen gewußt haben, ersieht man namentlich aus ihrer Werthschätzung der Freundschaft. Epikur sah die Freundschaft für dasjenige Gut an, das am meisten zur Glückseligkeit des ganzen Lebens beitrage (X, 148). Er schlug ihren Werth so hoch an, daß er äußerte, der Weise werde, wenn es noth thue, kein Bedenken tragen, für seinen Freund zu sterben (X, 121). Er dachte sich das Freundschaftsverhältniß als ein so uneigennütziges, daß er es verschmähte, Gütergemeinschaft unter seinen Schülern einzuführen, wie Pythagoras: denn diese Einrichtung setze schon gegenseitiges Mißtrauen voraus, während solches unter Freunden nicht vorausgesetzt werden dürfe (X, 11). Daß die epikureische Schule diese Grundsätze über den Werth und die Nothwendigkeit der Freundschaft praktisch befolgt hat, wird vielfach bezeugt. Auch sonst athmet die epikureische Ethik einen humanen Geist, die Gesinnung theilnehmender Menschen-

6) Plut. non posse suaviter vivi sec. Epic. 16, 9: *ἔμαθον παρ' Ἐπικούρῳ, ὀρθῶς γαστρὶ χαρίζεσθαι. περὶ γαστέρα γὰρ τὸ ἀγαθόν.*

7) D. L. X, 137: *μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῶν σωματικῶν τὰς τῆς ψυχῆς.* Die körperliche Lust bezeichneten die Epikureer mit *ἥδεσθαι*, die geistige mit *χαίρειν*.

freundlichkeit. Es spricht sich diese Gesinnung besonders in dem epikureischen Grundsatz aus, daß es einen höhern Genuß gewähre, Wohlthaten zu erweisen, als Wohlthaten zu empfangen (Plut. non posse suav. viv. sec. Ep. 15, 4: τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιον τοῦ πάσχειν). Man muß somit Epikur zugestehen, daß er den Lustbegriff so viel wie möglich veredelt hat.

c) Von dem aristippischen Lustbegriff unterscheidet sich der epikureische endlich dadurch, daß, während Aristipp positive und möglichst gesteigerte Lust gefordert hatte, Epikur gemäßigte Lust, oder nicht nur Beherrschung, sondern Einschränkung der Begierden und Leidenschaften, Nüchternheit und Genügsamkeit empfiehlt. Es war dieß die nothwendige Consequenz davon, daß Epikur bei seiner Bestimmung der Lust die Gesammtheit des Lebens im Auge behielt. Er mußte folglich ein solches Streben nach Lust vorschreiben, womit eine dauernde, über das ganze Leben sich erstreckende Glückseligkeit vereinbar ist. Epikur mißbilligt entschieden ein ausschweifendes Genußleben, und empfiehlt Mäßigung im Lebensgenuß. In einem uns erhaltenen Briefe spricht sich Epikur hierüber folgendermaßen aus (D.L. X, 130 ff.): „Die Genügsamkeit (αὐτάρκεια) halte ich für ein großes Gut: nicht, damit wir immer nur von Wenigem Gebrauch machen, sondern damit wir, wenn wir nicht Viel haben, an Wenigem uns genügen lassen. Einfache Speisen gewähren den gleichen Genuß, wie eine reichbesetzte Tafel, sofern sie das unangenehme Gefühl eines Bedürfnisses (nämlich des Hungers) wegschaffen. Brod und Wasser gewähren die höchste Lust, wenn sie Jemand im Hunger zu sich nimmt. Sich an eine einfache und nicht kostspielige Lebensweise zu gewöhnen, stärkt die Gesundheit und macht den Menschen rüstig zu den Geschäften des Lebens [8]). Wenn ich daher sage, die Lust sei Lebenszweck, so verstehe ich darunter nicht die Lust eines Ausschweifenden oder die Lust des Sinnengenusses, wie Einige aus Unwissenheit oder aus Mißverständniß meiner Lehre meinen; sondern unter der Lust, die höchstes Ziel ist, verstehe ich Gesundheit des Leibs und Ruhe des Gemüths (X, 128: τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν). Denn nicht Trinkgelage und ununterbrochene Schmausereien, nicht der Umgang mit Weibern, nicht der Genuß von Fischen und andern Gerichten einer wohlbesetzten Tafel bewirkt ein angenehmes Leben.

8) Die Epikureer lebten sehr mäßig X, 11.

Ein solches bewirkt nur nüchterner Verstand, der die falschen Vorstellungen und Vorurtheile vernichtet, durch welche die Gemüthsruhe gestört wird." Epikur ist so weit entfernt, das Streben nach positiver und möglichst gesteigerter Lust für den höchsten Zweck zu erklären, daß er vielmehr behauptet, das eigentliche Wesen und Ziel der Lust bestehe in der Schmerzlosigkeit. Denn, sagt er, Lust begehren wir nur dann, wenn wir die Unlust oder den Schmerz eines unbefriedigten Bedürfnisses empfinden (*τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν*); ist aber ein solches unbefriedigtes Bedürfniß nicht vorhanden, sind wir im Zustand der Schmerzlosigkeit, so bedürfen wir der Lust auch nicht (*ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα* X, 128). Epikur läßt daher die Thätigkeit des Weisen mehr auf Vermeidung des Unangenehmen, als auf positive Lust gerichtet seyn. Für die wahrste, weil beständigste Lust erklärt er die Ruhe der Seele, die Unerschütterlichkeit des Gemüths, die uns in jeder Lebenslage Zufriedenheit finden läßt. Solche Ruhe und Heiterkeit des Gemüths ist nur eine Frucht der vernünftigen Einsicht oder Tugend. Man muß daher unbedingt nach Tugend streben: freilich nicht um ihrer selbst willen, sondern um der Glückseligkeit willen, mit der sie unzertrennlich verbunden ist X, 138; es ist nicht möglich angenehm zu leben, ohne daß man vernünftig, gerecht und schön lebt (X, 132. 140). Die Tugend ist also Gegenstand des menschlichen Strebens zwar nicht als Selbstzweck, aber als nothwendiges Mittel der Glückseligkeit. Epikur faßt von diesem Gesichtspunkt auch die einzelnen Tugenden auf. Er lobt die Tapferkeit, weil sie uns befähigt, Furcht und Schmerzen zu überwinden (Cic. de fin. I, 15, 49); die Mäßigung, weil sie uns diejenige berechnete Auswahl der Lust lehrt, bei der uns die meisten Freuden und die wenigsten Leiden zu Theil werden (ib. 14, 47); die Gerechtigkeit, weil der gerechte Mensch ohne Furcht vor den Menschen lebt, während der Verbrecher von dieser Furcht stets verfolgt und gepeinigt wird (ibid. c. 16. D. L. X, 144).

5. Die epikureische Kanonik.

Da Epikur alle diejenigen wissenschaftlichen Untersuchungen, die keine Beziehung auf das praktische Leben haben, für werthlos hält, so hat er die beiden andern Haupttheile der Philosophie, die Kanonik und Physik, mehr obenhin behandelt. In seiner Kanonik beschäftigt

er sich einzig mit der Untersuchung über das Kriterium der Wahrheit (κριτήριον τῆς ἀληθείας); eine Untersuchung über die logischen Denkformen stellt er nicht an, sondern erklärt sie für überflüssig. Jenes Kriterium des Wahren und Falschen aber bestimmt Epikur, wie dieß von seinem Standpunkt zu erwarten war, sensualistisch. Wie ihm im praktischen Gebiet die sinnliche Empfindung, die Empfindung von Lust und Unlust Kriterium gewesen war, so ist ihm auch im theoretischen Gebiet die sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις) das Kriterium des Wahren und Falschen. Wollten wir, sagt Epikur, den Sinnen nicht glauben, so bliebe uns überhaupt kein Merkmal der Wahrheit und keine Möglichkeit einer festen Ueberzeugung: denn der Vernunfterkenntniß könnten wir alsdann noch weniger trauen, da diese ganz und gar aus der Sinnenerkenntniß abgeleitet ist. Epikur erklärt daher jede Sinnenwahrnehmung für wahr. Was man Sinnentäuschung nennt, ist nicht eine Täuschung unserer Sinne, sondern unseres Urtheils: wir müssen nämlich unsere Meinung über das Object der Empfindung von der Empfindung selbst unterscheiden: diese Meinung kann falsch seyn, während unsere Sinne immer nur Wahres aussagen.

Aus der Sinnenwahrnehmung läßt Epikur ein zweites Kennzeichen der Wahrheit erwachsen, die Vorstellung, πρόληψις (auch ἐπίνοια und καθολικὴ νόησις, X, 33). Die Vorstellung entsteht aus der Verknüpfung mehrerer gleichartiger Wahrnehmungen mittelst der Erinnerung, X, 33. Der Ausdruck der Vorstellung ist das Wort (ὄνομα). Mittelst des Worts kann jede Vorstellung beliebig hervorgerufen werden. Sobald man sagt „Mensch", so steht, auf Grund der vorangegangenen Sinneswahrnehmungen, das allgemeine Bild des Menschen (ὁ τύπος τοῦ ἀνθρώπου) vor der Seele.

6. Die epikureische Physik.

Auch die Physik hat für Epikur nur so weit Werth, als sie zum glückseligen Leben beiträgt. Ein wissenschaftliches Interesse für die Erforschung der Natur hat Epikur nicht: er will die Physik nur um ihres praktischen Nutzens willen betrieben wissen, sofern sie uns nämlich von der abergläubischen Furcht vor den Naturkräften befreit, und ebendamit zu unserer Gemüthsruhe beiträgt. Würden uns nicht, sagt er, ungewöhnliche Himmelserscheinungen, schreckhafte Naturereignisse, wie Gewitter und Erdbeben, die Furcht vor dem Tode und vor der Unterwelt in unserer Gemüthsruhe stören, so bedürften wir der Natur=

wissenschaft nicht, X, 142 fin. So aber ist Ruhe der Seele und ungetrübte Lust ohne Wissenschaft der Natur nicht möglich, X, 143.

In der Ausführung seiner Physik schloß sich Epikur ganz an Demokrit an, dessen Naturlehre ihm wegen ihres consequenten Materialismus am meisten zusagte. Wie Demokrit, so hält auch er nur das Körperliche für real. Neben dem Körperlichen nimmt er, auch hierin dem Demokrit folgend, noch ein zweites Prinzip an, den leeren Raum (τὸ κενόν, ἡ χώρα): eine Annahme, die er deßhalb für nothwendig hält, weil sonst die Körper keinen Ort hätten zum Seyn, und keinen Raum zur Bewegung, X, 40. Außer den Körpern und dem leeren Raum gibt es nichts Drittes. Endlich hat sich Epikur die Atomenlehre Demokrits angeeignet. Die Körper sind nach ihm aus ungewordenen, unvergänglichen und unveränderlichen Urbestandtheilen oder Atomen zusammengesetzt. Diese Atome waren von Ewigkeit her wegen ihrer Schwere in einer nach unten gehenden Bewegung begriffen. Aufeinanderstoßend und von einander abprallend geriethen sie in eine schwingende oder Wirbelbewegung, deren Product die Welt ist. Diese Weltbildung ist nicht nach Zwecken erfolgt, sondern nach dem Gesetz der Nothwendigkeit. Epikur erklärt sich, wie Demokrit, entschieden gegen jede Teleologie, d. h. gegen die Meinung, daß die Einrichtung der Natur auf einen Zweck berechnet sei. Jede Naturerscheinung ist Product natürlicher Ursachen, und aus rein natürlichen Ursachen zu erklären. Von dieser Naturansicht aus bestreitet Epikur die gewöhnliche Vorstellung von den Göttern und den Volksglauben an das Walten einer Vorsehung. Der Glaube an die Götter ist ein Erzeugniß der Furcht; die Furcht ist auch die Grundstimmung der Religion (Lucrez): und von dieser Furcht, dieser Störung der Gemüthsruhe den Menschen zu befreien, ist die Hauptaufgabe der Philosophie. Nichts desto weniger läugnet Epikur das Dasein der Götter nicht: aber sie greifen nach ihm nicht thätig in die Weltangelegenheiten ein. Sie sind selige Wesen, frei von aller Sorge und Mühe, die sich um die Welt und um die Menschen nichts bekümmern: denn die Seligkeit besteht darin, daß man mit nichts zu schaffen hat, X, 139. Dieser Götter gibt es unzählig viele. Menschenähnlich in ihrer Gestalt, aber ohne feste, greifbare Körper, sondern mit ätherischen Leibern ausgestattet, führen sie in den Intermundien, d. h. in den Zwischenräumen zwischen den unendlichen Welten, unter ewig heiterem Himmel ein ungestörtes und unvergängliches Leben. Diese Götter

Epikurs sind höchst seltsame Figuren. Vielleicht hat seine ganze Götterlehre nur denselben praktischen Zweck, wie seine übrige Physik, nämlich, die Furcht vor den Göttern, und ebendamit ein störendes Hinderniß der Gemüthsruhe zu beseitigen. Epikur sagt auch ausdrücklich, nur solche Götter, wie er sie annehme, seien nicht zu fürchten. Wie die Furcht vor den Göttern, so sucht Epikur auch die Furcht vor dem Tode und der Unterwelt zu vertreiben: er läugnet nämlich die Fortdauer der Seele nach dem Tode des Leibs. Wie man hierin etwas Schreckhaftes finden könne, ist ihm unbegreiflich: denn mit dem Tode tritt ja Empfindungslosigkeit ein [9]): er kann folglich kein Uebel seyn.

§ 50. Der Skepticismus.

1. Der allgemeine Standpunkt des Skepticismus.

Auf Einem Boden mit dem Stoicismus und Epikureismus steht der Skepticismus, sofern auch ihm das praktische Interesse der Ausgangspunkt des Philosophirens, und die Glückseligkeit der Zweck desselben ist. Auch das hat er mit den beiden andern Systemen gemein, daß er die Glückseligkeit in die Gemüthsruhe oder Ataraxie setzt. Aber darin geht er über sie hinaus, daß er das Prinzip der Subjectivität viel schroffer auf die Spitze treibt. Zwar kommen auch der Epikureismus und selbst der Stoicismus auf eine atomistische Isolirung des Subjects hinaus: aber der Skepticismus geht noch weiter, bis zum völligen Bruch des Subjects mit der objectiven Welt. Die Unerschütterlichkeit des Gemüths, die er für den Zweck des Philosophirens ansieht, kann nach ihm nur durch Verzichtung auf alle objective Erkenntniß, nur durch absolute Zurückziehung des Subjects auf sich selbst erreicht werden.

2. Der ältere Skepticismus.

Stifter des Skepticismus war Pyrrhon von Elis, ein Zeitgenosse Alexanders des Großen, in dessen Heere er bis nach Indien zog. Nach seiner Rückkehr nahm er das Leben eines Philosophen an, und schlug den Sitz seiner Schule in Elis auf. Der Einfluß der

---

9) D. L. X, 124. 125. 139 (Sext. Emp. Pyrrhon. Hypot. III, 229): *ὁ θάνατος ὀδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δ᾽ ἀναισθητῦν ὀδὲν πρὸς ἡμᾶς.*

megarischen Schule und das Studium des Demokrit scheint ihn auf seine skeptischen Ansichten geführt zu haben. Er hat nichts Schriftliches hinterlassen; die Nachrichten über seine Lehre scheinen aus den Berichten seines Schülers Timon des Sillographen [1]) geschöpft zu seyn. Nach Pyrrhons Tode vertrat Timon die skeptische Richtung: aber eine eigentliche Schule hat auch er nicht gestiftet, und die pyrrhonische Richtung ist bald wieder ausgestorben, ohne daß sie es zu einer entwickelten Theorie des Skepticismus gebracht hätte.

Der Pyrrhonismus ging von der praktischen Frage aus: wie sollen wir uns zu den Dingen verhalten? (**τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς τὰ πράγματα διακεῖσθαι,** Aristocl. ap. Euseb. Praep. Evang. XIV, 18, 29). Zum Behuf der Beantwortung dieser Frage untersuchte er zuerst: wie sind die Dinge beschaffen? (**ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα;**). Er gab auf diese Frage zur Antwort: sie sind ohne alle Beziehung auf uns, so daß wir weder wahre noch falsche Aussagen über sie machen können [2]). Denn weder die Sinnenwahrnehmung gewährt uns ein sicheres Wissen, da sie uns die Dinge nur so kundgibt, wie sie uns erscheinen, nicht aber, wie sie sind (D. L. IX, 105 fin.); noch die Vernunfterkenntniß, da alle unsere Begriffe, selbst die Begriffe von Gut und Bös nicht auf objectivem Wissen, sondern auf traditioneller Satzung und auf Gewöhnung (**νόμῳ καὶ ἔθει**) beruhen, IX, 61. Jedes Ding ist **οὐ μᾶλλον τόδε, ἢ τόδε** (ib.). Ja sogar **οὐ μᾶλλον ἔςιν ἢ οὐκ ἔςιν** (Aristocl. ap. Eus. Pr. Ev. XIV, 18, 3). Man kann daher nichts positiv behaupten (**ὁρίζειν**), D. L. IX, 102 fin. 104, und es läßt sich jeder positiven Behauptung die entgegengesetzte Behauptung gegenüberstellen, IX, 106. Das Verhalten des Philosophen zu den Dingen kann daher nur gänzliche Zurückhaltung des Urtheils seyn (**ἐποχή, ἀφασία, ἀκαταληψία** IX, 61. 107). Diese Zurückhaltung des Urtheils gewährt uns Glückseligkeit: denn ihr folgt, wie ein Schatten (IX, 107), die Unerschütterlichkeit des Gemüths, die **ἀταραξία** oder **ἀπάθεια** (IX, 108). Wer die skeptische Stimmung angenommen und auf alle eigene Meinung verzichtet hat, der lebt in Ruhe, ohne Sorge, ohne Leidenschaft oder Begierde, in

---

1) *σίλλος* ist Spottgedicht. Timon schrieb ums Jahr 270 drei Bücher *σίλλοι* in Hexametern, in denen er alle griechischen Philosophen mit Ausnahme des Pyrrhon und der Skeptiker mit vielem Geist und Witz verspottet haben soll.

2) Aristocl. a. a. O.: (Pyrrhon lehrt), *μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι.*

völliger Gleichgültigkeit gegen die äußern Güter und Uebel, und in dieser Apathie besteht die Glückseligkeit.

3. Der jüngere Skepticismus.

Größere Bedeutung als der Skepticismus des Pyrrhon hat der einige Jahrhunderte später auftretende neue Skepticismus, der zu einer zusammenhängenden Entwicklung der skeptischen Denkweise und zu einer wissenschaftlichen Polemik gegen alle Philosophie, die etwas Bestimmtes als wahr behauptet, oder gegen den Dogmatismus fortgeschritten ist.

Die erneuerte Anregung zu dieser Denkweise gab Aenesidemus aus Knossos (auf Kreta), der etwa um den Anfang der christlichen Zeitrechnung lebte und acht Bücher *λόγοι Πυῤῥώνειοι* schrieb, D. L. IX, 116. Er faßte die Hauptgründe gegen den Dogmatismus in zehn *τρόποι*, Beweisformen, zusammen, die alle den Zweck haben, die Unmöglichkeit eines objectiven Wissens darzuthun, D. L. IX, 79 ff. Die Unmöglichkeit eines objectiven Wissens wird von ihm 1) bewiesen aus der Thatsache, daß dieselben Gegenstände auf verschiedene lebende Wesen so vielfach ganz verschiedene Eindrücke hervorbringen. 2) Insbesondere sind die Menschen körperlich und geistig überall verschieden; folglich kann über Wahrnehmungen, Vorstellungen u. s. w. nichts Allgemeingültiges ausgesagt werden. 3) Die verschiedenen Sinne sagen oft Verschiedenes und sogar Entgegengesetztes über die Dinge aus; derselbe Sinn stellt uns oft die Dinge verschieden dar (z. B. der Gesichtssinn); und wir wissen nicht, ob die Sinne, die wir haben, uns die Dinge vollständig genug bekannt machen. 4) Die verschiedenen körperlichen und geistigen Zustände, Stimmungen u. s. w. wirken auf unsere Ansicht von den Dingen entscheidend ein, so daß wir nie wissen, ob und wann wir in einem Zustand sind, in welchem wir die Dinge richtig auffassen. 5) Sitten, Herkommen, Gesetze, Glaube, Lehren verschiedener Menschen und Völker sind so verschieden, daß über das, was das Wahre und Rechte sei, nichts ausgemacht werden kann. 6) Wir nehmen alles durch ein Medium, z. B. Luft, Licht, Farbe, wahr, dessen Einfluß auf unsere Wahrnehmung wir nicht berechnen können. 7) Die verschiedenen Entfernungen der Gegenstände, ihre verschiedenen Lagen und Stellungen, ihre Verbindungen mit andern lassen zu verschiedenen Zeiten dieselben Gegenstände nach Größe, Gestalt, Farbe, Aussehen überhaupt so verschieden erscheinen, daß wir

nie sicher sind, sie so, wie sie an sich selbst sind, zu sehen und zu erkennen. 8) Die Eigenschaften der Dinge sind bedingt und ändern sich durch ihr Größenmaaß, durch Temperaturunterschiede, durch Unterschiede in der Schnelligkeit der Bewegung, in der Färbung u. s. f.; wir können also den Dingen nicht diese oder jene Eigenschaft unbedingt oder mit Sicherheit zuschreiben. 9) Die Eindrücke der Dinge sind ganz verschieden, je nachdem sie einem wahrnehmenden Subject alt oder neu, gewohnt oder ungewohnt sind. 10) Die Eigenschaften der Dinge, selbst wenn wir von ihnen wissen, sind doch nur Relationen eines Dings zum andern, durch deren Erkenntniß uns das Wesen des Dings nicht aufgeschlossen wird, und Relationen, die jeden Augenblick sich ändern können, weil sie etwas nur Zufälliges an den Dingen sind, z. B. oben und unten, rechts und links, leicht und schwer, groß und klein u. s. w., alles nur comparative, relative Eigenschaften, die nichts Objectives und Festes aussagen.

Einer der Nachfolger des Aenesidemus, Agrippa, hob namentlich hervor, daß jeder Beweis eines neuen Beweises bedarf und sofort ins Unendliche, und daß man doch auf der andern Seite nichts Unbewiesenes zum Prinzip machen dürfe, da in diesem Fall Jeder wieder etwas Anderes mit gleichem Recht aufstellen könne. Agrippa erklärt somit die Wissenschaft (in Aristoteles' Sinne) für etwas Unrealisirbares, während die Tropen des Aenesidemus hauptsächlich die Möglichkeit der Wahrnehmung und Erkenntniß des Natürlichen bestreiten.

Später, in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, hat besonders der Arzt Sextus, mit dem Beinamen der Empiriker, weil er zu der empirischen Schule der Aerzte gehörte, den Skepticismus weiter ausgebildet. Wir besitzen von ihm drei Bücher Pyrrhonische Hypotyposen und eilf Bücher gegen die Dogmatiker und Mathematiker (gegen die *Λογικοί*, *Φυσικοί*, *Ἠθικοί*, *Γραμματικοί*, *Ῥήτορες* u. s. w.). Auch er bestreitet hauptsächlich die Erkennbarkeit alles Dessen, was über die Erscheinungswelt hinausliegt, und greift daher mehr die Wissenschaft als die Erfahrung und empirische Praxis, mehr die philosophischen Systeme als den gemeinen Menschenverstand an. In praktischer Beziehung erstrebt der Skepticismus des Sextus geradezu eine Ausgleichung mit Leben und Wirklichkeit. Sextus gibt zu, daß das Prinzip der reinen Adiaphorie in der Praxis nicht durchzuführen sei, und daher auch der Skeptiker in Bezug auf sein Leben und Handeln dem Herkommen, der Ueberlieferung, der Erfahrung

folge; er gibt desgleichen zu, daß man sich von den angenehmen und unangenehmen Eindrücken dieser und jener Dinge und Zustände durch keine Skepsis losmachen könne, und daß man daher in Beziehung auf das Natürliche oder Nothwendige nicht nach ἀπάθεια, sondern nur nach μετριοπάθεια, nach möglichster Behauptung einer ruhigen Stimmung, zu streben habe.

§ 51. Die mittlere und neue Akademie.

Auch die platonische Schule hat in ihrer spätern Entwicklung als sogenannte mittlere und neuere Akademie eine skeptische Richtung eingeschlagen. Vom eigentlichen Skepticismus aber unterscheidet sich die Skepsis der mittleren und neuen Akademie dadurch, daß sie einen theoretischen Ausgangspunkt hat, während der pyrrhonische Skepticismus einen praktischen Zweck verfolgte, die Unerschütterlichkeit des Gemüths.

Stifter der sogenannten mittleren Akademie (IV, 28) ist Arcesilaus. Geboren im Jahr 316 übernahm er nach dem Tode des Krates den Lehrstuhl in der Akademie, und starb im Jahr 241 v. Chr. Da er nichts Schriftliches hinterlassen hat, so ist unsere Kenntniß seiner Lehre unvollständig und unsicher. In der Hauptsache Platoniker (D. L. IV, 32) gab er den skeptischen Elementen der sokratisch-platonischen Philosophie eine weitere Entwicklung. Er trug seine Lehre in Form einer Polemik gegen fremde Ansichten, namentlich gegen die stoische Erkenntnißtheorie vor [1]). Die Stoiker hatten die Gewißheit der Sinnenerkenntniß behauptet: Arcesilaus behauptete im Gegentheil, es gebe keine sichere Wahrnehmung. Die Stoiker hatten das Kriterium der Wahrheit in der φαντασία καταληπτική, d. h. in der Lebendigkeit und Ueberzeugungskraft einer Vorstellung gesucht: Arcesilaus entgegnete, eine falsche Vorstellung könne für einen Thoren so viel Ueberzeugungskraft haben, als eine wahre für den Weisen; die φαντασία καταληπτική könne folglich, da sie der falschen Vorstellung ebensogut zukomme, wie der wahren, oder da sie auch den Thoren zukomme, nicht Kriterium der Wahrheit seyn (Sext. Emp.

1) Cic. de Orat. III, 18: Arcesilaus ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi, quod aut sensibus aut animo percipi possit: quem ferunt primum instituisse, non, quid ipse sentiret, ostendere, sed contra id, quod quisque se sentire dixisset, disputare.

adv. Math. VII, 153). Es ist also unmöglich, etwas zu wissen; und auch nicht einmal dieß, daß wir nichts wissen können, können wir gewiß wissen [2]). Es bleibt folglich nichts übrig, als sich aller und jeder Zustimmung zu enthalten, ἐπέχειν. Im praktischen Leben dagegen, in der Wahl zwischen gut und bös, rieth er das εὔλογον, Wohlbegründete, oder dieß, daß sich für eine Handlung mehr Gründe anführen lassen als für ihr Gegentheil, zur Richtschnur zu nehmen [3]): im Gegensatz gegen die Skeptiker, welche ihre Zweifel auch auf die sittlichen Begriffe ausdehnten und behaupteten, der Unterschied zwischen gut und bös beruhe auf der Satzung, nicht auf der Natur.

Die nächsten Nachfolger des Arcesilaus waren unbedeutend: erst **Karneades**, geboren um 214, gestorben 129 v. Chr., ein Mann von großem Scharfsinn, gab der Schule einen neuen Aufschwung; er war der Stifter der neuen Akademie. Sein Verdienst besteht darin, den skeptischen Standpunkt der Schule wissenschaftlich begründet zu haben. Er hat sich nicht, wie Arcesilaus, begnügt, diesen Standpunkt nur polemisch durchzuführen, den Dogmatismus nur zu widerlegen, sondern er hat auch den Begriff der Wahrscheinlichkeit, der nach der Lehre der neuen Akademie an die Stelle des Begriffs der Wahrheit tritt, genauer erforscht, und die Grade der Wahrscheinlichkeit festzustellen gesucht. Seine Polemik war hauptsächlich gegen die stoische Erkenntnißtheorie gerichtet; er verdankte seine Berühmtheit vor Allem dem Scharfsinn, welchen er in dieser Bestreitung der Stoiker zu entwickeln Gelegenheit fand, und er sagte daher offen von sich selbst: „wenn Chrysipp nicht wäre, so wäre ich nicht" (D. L. IV, 62). Er suchte gegen die Stoiker nachzuweisen, daß es kein Kennzeichen der Wahrheit gebe, und daß es folglich unmöglich sei, die wahre Vor-

---

2) Cic. Acad. Post. I, 12, 45: itaque Arcesilaus negabat, esse quidquam, quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset. sic omnia latere in occulto. neque esse quidquam, quod cerni aut intelligi posset; quibus de caussis nihil oportere neque profiteri, neque affirmare quemquam, neque assensione approbare. huic rationi quod erat consentaneum faciebat, ut contra omnium sententias disputaret.

3) Bei Sext. Emp. VII, 158: ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, denn: τὴν μὲν εὐδαιμονίαν περιγίγνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι, τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν· ὁ προσέχων οὖν τῷ εὐλόγῳ κατορθώσει καὶ εὐδαιμονήσει.

stellung von der falschen zu unterscheiden [4]). Der Hauptnerv seiner Beweisführung war, daß es viele falsche Vorstellungen gebe, die den wahren ununterscheidbar ähnlich seien, daß folglich die Grenzscheide der wahren und falschen Vorstellung nicht zu erkennen sei. Er pflegte daher hintereinander für und gegen jede Behauptung zu sprechen, ohne sich zu entscheiden, ja ohne daß man abnehmen konnte, auf welche Seite seine eigene Meinung sich neige [5]). Eine berühmte Probe dieser Kunst, jeden Gegenstand antinomisch zu behandeln, gab Karneades zu Rom, wohin er im Jahr 155 v. Chr. als athenischer Abgeordneter gekommen war. Er hielt hier hintereinander zwei Reden für und wider die Gerechtigkeit [6]). Die Consequenz dieses Standpunkts war, daß kein Wissen möglich sei, daß es folglich dem Weisen gezieme, sein Urtheil und seine Zustimmung zurückzuhalten (*ἐπέχειν, ἐποχή*). Daß dagegen im Gebiete des Handelns eine solche *ἐποχὴ* nicht statthaft, daß bei völliger Unentschiedenheit des Urtheils ein Handeln gar nicht möglich, folglich für die praktische Thätigkeit ein Kriterium nöthig ist, um zwischen zwei entgegengesetzten Handlungsweisen wählen zu können, sah auch Karneades ein. Als dieses praktische Kriterium stellte er die Wahrscheinlichkeit (*πιθανότης*) auf. Beim Handeln müsse die wahrscheinlichere Vorstellung der unwahrscheinlicheren vorgezogen werden. Denn wenn es auch kein Wissen gebe, so gebe es doch verschiedene Stufen der Wahrscheinlich-

---

4) Sext. Emp. adv. Math. VII, 159: *ὁ Καρνεάδης οὐ μόνον τοῖς Στωικοῖς, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς πρὸ αὐτοῦ ἀντιδιετάσσετο περὶ τοῦ κριτηρίου. καὶ δὴ πρῶτος μὲν αὐτῷ καὶ κοινὸς πρὸς πάντας ἐστὶ λόγος, καθ' ὃν παρίσταται, ὅτι οὐδέν ἐστιν ἁπλῶς ἀληθείας κριτήριον· οὐ λόγος, οὐκ αἴσθησις, οὐ φαντασία, οὐκ ἄλλο τι τῶν ὄντων· πάντα γὰρ ταῦτα συλλήβδην διαψεύδεται ἡμᾶς.*

5) Cic. Acad. II, 45, 139: Clitomachus (Schüler und Nachfolger des Karneades) affirmabat, nunquam se intelligere potuisse, quid Carneadi probaretur.

6) Im Jahr 155 kam eine Gesandtschaft der Athener nach Rom, um den Erlaß einer bedeutenden Geldbuße, die ihnen von Rom aus auferlegt war, zu erwirken. Die Gesandtschaft bestand aus dem Akademiker Karneades, dem Stoiker Diogenes, dem Peripatetiker Kritolaus. Bei dieser Gelegenheit hielt Karneades eine Rede für und gegen die Gerechtigkeit: Cic. Rep. III, 6 (ap. Lact. Inst. V, 14): Carneades quum legatus ab Atheniensibus Romam missus esset, disputavit de justitia copiose. sed idem disputationem suam postridie contraria disputatione subvertit, et justitiam, quam pridie laudaverat, sustulit, non quidem philosophi gravitate, cujus firma et stabilis esse debet sententia, sed quasi oratorio exercitii genere, in utramque partem disserendi. quod ille facere solebat, ut alios quidlibet asserentes posset refutare.

keit, verschiedene Grade in der Stärke der Ueberzeugung, welche die Vorstellung uns abnöthigt; es gibt, so unterschied Karneades, 1) Vorstellungen, die blos wahrscheinlich (πιθαναί) sind, weil sie sich uns zu vereinzelt darbieten, es gibt 2) Vorstellungen, die wahrscheinlich und unbeanstandet sind (πιθαναί καί ἀπερίσπαστοι), weil sie von andern bestätigt werden, es gibt 3) Vorstellungen, welche wahrscheinlich, unbeanstandet und allseitig erforscht sind (π. καί ἀ. καί περιωδευμέναι), wenn alle mit ihnen zusammenhängenden Vorstellungen sich gleichfalls als wahrscheinlich und unbeanstandet ergeben haben. Auf das ethische Leben hat Karneades diese Lehre von den Wahrscheinlichkeitsgraden so angewendet, daß er lehrte, in Bezug auf gleichgültige Dinge könne man sich mit der blos wahrscheinlichen Vorstellung begnügen, in Bezug auf Wichtiges möge man sich an die unbeanstandete, in Bezug auf Nothwendiges, wie z. B. Glückseligkeit, an die allseitig erforschte Wahrscheinlichkeit halten (Sext. Emp. adv. Math. VII, 173—189).

Im Ganzen beurkundet sich auch in diesem Skepticismus der späteren Akademie, in der Verzichtleistung auf das Wissen, in der Beschränkung des Erkennens auf die wahrscheinliche Meinung ein alterndes Nachlassen des wissenschaftlichen Geistes, ein Erlöschen in der philosophischen Productivität.

Vierter Abschnitt.

Der Neuplatonismus.

---

§ 52. Uebergang auf den Neuplatonismus.

Die Systeme der Subjectivität beweisen, welche Entwicklung der antike Geist in den zwei letzten Jahrhunderten vor Christus genommen hat. Mürrisch, unbefriedigt, gleichgültig gegen die objective Welt zog sich das Subject auf sich selbst zurück. Vergeblich suchte es einen festen Halt; bei dem Zerfall aller Lebensverhältnisse, bei der chaotischen Verwirrung aller Begriffe fand es keinen. Diese Unbefriedigtheit und Haltlosigkeit des Bewußtseins ging allmälig über in ein Gefühl des

Ueberdrusses an der immer weniger Befriedigendes bietenden Gegenwart; der Zweifel an Allem, was einst der alten Welt als wahr und gut gegolten, erzeugte statt der vermeinten Seelenruhe vielmehr das Gegentheil; der sehnsüchtige Drang nach etwas Höherem als die erscheinende Welt, nach einem absolut Gewissen machte sich geltend. Diese Stimmung ist es, in welcher die Religionsbewegung der drei ersten christlichen Jahrhunderte wurzelt, und welche dem Christenthum den Eingang so sehr erleichterte. Abgestoßen von der Wirklichkeit, unfähig im alten religiösen Glauben zu verharren und ungläubig gegen die widersprechenden Meinungen der Philosophen, sehnte man sich nach einer Erhebung über die Welt der Endlichkeit und verlangte nach reiner, zweifelloser Wahrheit; Befreiung von der Endlichkeit durch Erhebung zum Absoluten, Befreiung von aller Ungewißheit durch unmittelbare Einigung mit dem Absoluten wurde das Ideal des Zeitalters. Auch die Philosophie mußte diesem Drang folgen und religiös werden. Die Philosophieen dieser Zeit haben alle einen transscendenten, mystisch theosophischen Charakter. Was sie suchen, ist nicht das erscheinende Reale, sondern das jenseitige Göttliche, das Ueberweltliche, und der Weg, auf dem sie es suchen, ist nicht der des Denkens, sondern der Weg des unmittelbaren Schauens, der Ekstase, der Verzückung in das Mysterium der göttlichen Welt; mit diesem mystischen Treiben verbindet sich mannigfacher Aberglaube, Hang zu Zauberkünsten (Theurgie), Glaube an Wunder, Dämonen und göttliche Erscheinungen. Die Vermischung der griechischen und orientalischen Philosophie, die hauptsächlich in Alexandrien vor sich gieng und dort die alexandrinische Religionsphilosophie erzeugte (Hauptvertreter der Jude Philo, Zeitgenosse Christi), förderte diesen Zug des Zeitgeistes. Eine synkretistische Vermischung aller Religionen und Philosopheme kam auf; man gedachte auf diesem Wege die zerstreuten Spuren der Wahrheit zu sammeln, den religiösen Glauben von nationellen Einseitigkeiten und eingeschlichenen Verderbnissen zu reinigen, und eine Philosophie zu stiften, die zugleich universale Religion seyn könnte. Alle diese Bestrebungen und Vorstellungen jener Zeit fanden ihren concentrirtesten Ausdruck im Neuplatonismus, der dem bereits erstarkten Christenthum gegenüber den letzten, verzweifelten Versuch machte, der heidnischen Weltanschauung eine durch Rückgang zum platonischen Idealismus geläuterte, religiös und philosophisch befriedigende Fassung und Begründung zu geben, ein heidnisches Gegenbild des

Christenthums zu stiften. Der Neuplatonismus ist nicht blos das Ende, sondern auch der Abschluß der griechischen Philosophie, sofern er auf platonischer Grundlage alle frühern philosophischen Bestrebungen noch einmal zu einem Ganzen zusammenfaßt und namentlich die entgegengesetzten Richtungen der zwei letzten Perioden mit einander verbindet. Mit den Systemen der dritten Periode theilt er das Subjective des Ausgangspunkts, mit denen der zweiten das Bestreben, aus einem idealen Prinzip der Dinge ein System objectiver Philosophie abzuleiten. Er ist die letzte, nicht unwürdige Kraftanstrengung des griechischen Geistes [1]).

§ 53. Geschichte des Neuplatonismus.

Gründer des Neuplatonismus ist Ammonius Saccas, der ums Jahr 200 n. Chr. zu Alexandrien eine Schule der Philosophie stiftete, welche man die neuplatonische nannte, ein Name, der darin seinen Grund hat, daß die Neuplatoniker zunächst nur Schüler und Ausleger Plato's seyn wollten, und in der That ihre meisten Ideen aus ihm geschöpft haben, wenn sie auch viel Aristotelisches und Stoisches miteinmischten. Da Ammonius selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat, so gilt uns als erster Vertreter der neuplatonischen Richtung sein Schüler Plotinus, geb. 205 n. Chr., gest. 270, dessen zahlreiche philosophische Schriften sein Schüler Porphyrius in Enneaden geordnet nach des Meisters Tod herausgab (Plot. Opp. ed. Creuzer, 3 Bde. Oxford 1835). Diese Schriften Plotins sind uns die treueste und frischeste Quelle des ächten Neuplatonismus. Plotin lehrte in Rom, wo er großes Ansehen genoß und viele Schüler um sich versammelte, die ihn als übermenschliches Wesen verehrten. Zur Verbreitung der plotinischen Lehre hat das Meiste beigetragen Porphyrius (geb. 233 n. Chr., gest. 304), der gleichfalls zu Rom lebte und lehrte, und durch seine faßliche und geschmackvolle Darstellung dem Neuplatonismus viele Freunde erwarb.

Nach Porphyrius hat dessen Schüler Jamblichus am meisten Ruhm erlangt; er hat sogar seinen Lehrer verdunkelt, obwohl er ihm philosophisch nicht gleichstand. Von seinem Leben wissen wir nur so viel, daß er im Orient gelehrt hat, und unter Constantins Regierung

---

1) Kirchner, die Philosophie des Plotin. 1854.

gestorben ist [1]). Er hat auf die Entwicklung des Neuplatonismus insofern einen ungünstigen Einfluß geübt, als er ihm noch mehr Abergläubisches beigemischt hat. Während die älteren Neuplatoniker, ein Plotin und Porphyr, die Anschauung Gottes mittelst der Ekstase für das höchste Ziel der Philosophie erklärt hatten, legte Jamblich auf Mantik, zauberische Mittel, Bilderverehrung u. s. w. großen Werth. Philosophisch hat er dem Syncretismus gehuldigt, und namentlich die pythagoreische Zahlenmystik in den Neuplatonismus eingeführt.

Der letzte bedeutende Mann der Schule war Proklus [2]). Geboren zu Byzanz im Jahr 412 begab er sich, um Philosophie zu treiben, nach Athen, wo er den Unterricht der Neuplatoniker Plutarch und Syrian genoß, hierauf als Nachfolger des Syrian den Lehrstuhl der Schule bestieg, und im Jahr 485 starb. Proklus hat den Aberglauben seiner Zeit und die Schwärmerei seiner Schule auf merkwürdige Weise mit haarspaltender Dialektik verknüpft. Er hat durch sein systematisches Verfahren den Neuplatonismus zum formellen Abschluß gebracht. Er war ein ebenso gelehrter als fruchtbarer Schriftsteller, von dem wir noch ausführliche Commentare zum Plato besitzen [3]).

Der spätere Neuplatonismus, wie er sich seit Jamblich entwickelt hat, unterscheidet sich vom ältern, plotinischen durch das Ueberhandnehmen der Mystik und des Aberglaubens. Plotinus hatte zwar die Möglichkeit der Magie und Zauberei zugegeben, aber für sich selbst

1) Eunapius aus Sardes (um 400 n. Chr.) schrieb seine Biographie (βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιςῶν, Biographieen von 23 Philosophen jener Zeit, herausgegeben von Boissonade 1822); hat aber aus seinem Leben nicht viel mehr mitgetheilt, als einige abenteuerliche Beispiele seiner Wunderkraft. Von seinen zahlreichen Schriften hat sich nur noch Weniges erhalten, was größtentheils einem größern Werke des Jamblich über die pythagoreische Philosophie angehört, und durch Entwicklung dieser Philosophie zum Studium der platonischen vorbereiten sollte. Wir besitzen davon noch fünf Bücher; das erste ist eine Darstellung des Lebens des Pythagoras und seines Bundes. Von vielen andern Werken, die er geschrieben hat, sind nur die Titel aufbewahrt.

2) Unsere einzige Quelle für die Kenntniß seines Lebens ist die Biographie des Marinus, herausgegeben von Boissonade, 1814, auch im Anhang von Cobets Diogenes Laert. Diese Biographie ist höchst panegyrisch. Sie stellt den Proklus als vollkommenes Muster aller philosophischen und theurgischen Tugenden dar.

3) Seinen Commentar zum ersten Alcibiades hat Creuzer 1821, zum Cratylus Boissonade 1820, zum Parmenides Stallbaum 1840, zum Timäus Schneider 1847 herausgegeben. Ausgabe seiner Werke von Cousin in 6 Bänden 1820—1827.

keinen Gebrauch davon gemacht. Dagegen hat die spätere Schule die Theurgie, d. h. die Kunst, Götter und Dämonen durch zauberische Einwirkungen zu zwingen, höher gestellt als die Philosophie, und dem tollsten Aberglauben an Wahrsagerei, Zauberei, Visionen und weissagende Träume gehuldigt. So erzählten von Jamblich seine Schüler, er erhebe sich im Gebet mehr als zehn Ellen über die Erde. Von Proklus wird erzählt, er habe vorbedeutende und offenbarende Träume gehabt, durch welche ihm z. B. kundgethan worden sei, daß in ihm die Seele des Pythagoreers Nikomachus wohne; ferner, er habe durch sein Gebet Krankheiten geheilt, habe durch Zaubermittel Regen bewirkt und Erdbeben gestillt. Die meisten bedeutenderen Neuplatoniker der spätern Zeit haben göttliche Werke vollbracht und in die Zukunft geschaut. Alle schwärmerischen Elemente des sterbenden Heidenthums verbanden sich zuletzt mit dem Neuplatonismus, so daß beide, Heidenthum und Neuplatonismus, Hand in Hand mit einander untergingen. Dieser Untergang des Neuplatonismus wurde jedoch nicht blos durch seine Altersschwäche und innere Erschöpfung herbeigeführt, sondern auch durch äußere Gewalt. Seit dem Siege des Christenthums wurde das Heidenthum von den christlichen Kaisern verfolgt. Schon als Proklus nach Athen kam, waren die Anhänger der heidnischen Religion, deren letzte Vorkämpferin die neuplatonische Philosophie war, zu einer gedrückten und in Zurückgezogenheit lebenden Secte geworden. Die Tempel standen verödet, heidnische Religionsübungen durften nur noch im Geheimen begangen werden. Endlich führte Kaiser Justinian einen entscheidenden Schlag gegen die heidnische Philosophie, indem er im Jahr 529 ein Edict erließ, das verordnete, daß Niemand mehr zu Athen Philosophie solle lehren dürfen. Daher wanderten die vorzüglichsten der damaligen Philosophen der neuplatonischen Schule, unter ihnen Simplicius, der gelehrte Ausleger des Aristoteles, nach Persien zum König Chosroes aus, der im Rufe stand, ein philosophischer Fürst im Sinne Plato's zu seyn. Sie fanden sich jedoch bitter getäuscht, und kehrten wieder nach Athen zurück [4]), wo übrigens ihre Schule geschlossen blieb. Mit ihnen gieng die heidnische Philosophie zu Grabe.

---

4) Ausführlich bei Zumpt, über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen S. 60 ff. Eine rührende Geschichte.

§ 54. System des Neuplatonismus nach Plotin.

1. Das Schauen des Absoluten.

Mit dem Verfall der älteren philosophischen Schulen und unter Einwirkung des Skepticismus hatte sich allmälig ein Mißtrauen gegen alles dialektische Philosophiren ausgebildet. Man verzweifelte am philosophischen Denken. Und doch gieng das Streben des Geistes auf ein schlechthin gewisses Erfassen des Göttlichen, mit welchem Eins zu werden der Drang des von allem gegebenen Seyn und Wissen unbefriedigten Zeitalters war (§ 52). Von diesem Drang beseelt versuchte man mit Ueberspringung aller dialektischen Vermittlung das Absolute zu ergreifen durch ein unmittelbares inneres Schauen, das alle Trennung zwischen dem Menschlichen und Göttlichen absolut vernichten sollte. Das „Höchste“, lehrt Plotin, kann weder durch die Sinne erfaßt werden, denn alles Aeußerliche und Körperliche ist wesenloser Schatten, und die sinnliche Empfindung ein Traum; noch durch das reflectirende oder vermittelte Denken (**λογισμός, διάνοια**), denn dieses ist mit der sinnlichen Vorstellung aufs engste verbunden, und führt über das Sinnliche und Zeitliche nicht hinaus; nicht einmal durch die rein apriorische Thätigkeit der Vernunft (**νόησις**), denn auch bei dieser findet noch eine Zweiheit, eine Trennung zwischen dem Denkenden und dem Gedachten statt, das Subject hat das Object noch außer sich; sondern einzig durch eine unmittelbare Berührung der Seele mit dem Göttlichen, wobei aller Unterschied des göttlichen und menschlichen Seyns aufhört, durch ein Schauen (**θεᾶσθαι**) des Uebersinnlichen kommt die Einigung mit ihm zu Stande. Bei diesem Schauen hören alle Begriffe auf; die Bestimmtheit des Denkens und die Klarheit des Selbstbewußtseins verschwinden in einem Zustand mystischer Verzückung (**ἔκστασις, ἐνθουσιᾶν**); die Seele verliert ihr Selbstbewußtsein, indem sie mit dem Ur-Einen ganz Eins wird; sie geräth in einen Zustand der Trunkenheit, der über jeden sonstigen Genuß geht und nicht mit Worten beschrieben werden kann. Natürlich kann ein solcher Zustand während des irdischen Lebens immer nur von kurzer Dauer seyn; Plotin erzählt jedoch, dieses Schauen des Göttlichen und die völlige Einigung mit ihm oftmals an sich selbst erfahren zu haben (Enn. IV, 8, 1).

2. Das Wesen des Absoluten.

Soll das Bewußtsein die Gewißheit haben, durch sein Schauen des Göttlichen wirklich das Höchste, das Absolute erreicht zu haben, so muß von diesem Göttlichen alle und jede Bestimmung, durch die es wiederum verendlicht werden könnte, entfernt werden. Wie subjectiv nicht der νοῦς oder das Denken, sondern das, was über dem Denken steht, die einfache intellectuelle Anschauung, das Erste und Höchste ist: so kann auch objectiv das oberste Prinzip der Realität nur das absolut Einfache seyn, es darf nicht ein schon in sich getheiltes, in Elemente auflösbares Seyn, wie z. B. das Denken ein solches ist, seyn; es muß vielmehr Dasjenige seyn, aus welchem aller und jeder Unterschied erst seinen Ursprung hat, das aber selbst noch über allen Unterschied erhaben ist. Wenn so das Absolute das schlechthin Einfache (ἁπλοῦν) ist, so kann es auch nicht in Begriffe gefaßt, nicht mit Worten definirt werden; es ist schlechthin transscendent (ἐπέκεινα πάντων), unbegreiflich, folglich auch der Sprache unerreichbar [1]); man kann nur Negatives von ihm aussagen: z. B. es sei ohne Grenzen, unermeßlich an Kraft (ἄπειρον, οὐ πεπερασμένον), gestaltlos (ἄμορφον), ohne Qualität (ἀνείδεον) oder vielmehr über aller Gestalt und Qualität. Plotin spricht ihm daher Denken (νόησις), Wollen (βούλησις) und Thätigkeit (ἐνέργεια) ab: das Denken, weil der Denkende eines Objects zum Denken bedürfe; den Willen und die Thätigkeit, weil diese ein Streben nach einem außer dem Subject liegenden Guten seien: wogegen das Urwesen als ein schlechthin Bedürfnißloses und Selbstgenugsames gedacht werden müsse. Ja, sogar Leben und Seyn spricht Plotin seinem Urwesen ab: denn alles Seyn sei bestimmtes Seyn, das oberste Prinzip dagegen müsse dem bestimmten Seyn vorausgehen. Nur drei positive Prädicate legt Plotin seinem Urwesen bei: er nennt es das Erste (τὸ πρῶτον), das Eine (τὸ ἕν), das Gute (τό ἀγαθόν). Allein Plotin gibt selbst zu, daß das Prädicat τὸ ἕν keine positive Wesensbestimmung des Absoluten sei, daß es nur die negative Bedeutung habe, alle Vielheit von ihm auszuschließen. Ebenso verhält es sich mit dem Prädicat des Guten: auch dieses ist keine Wesensbestimmung des Absoluten, denn Plotin sagt ausdrücklich, das Absolute sei gut nicht an sich, sondern in seinem Verhältniß zur Welt,

1) ὄνομα αὐτῷ οὐ προσήκει.

sofern es ihr (wie die platonische Idee des Guten) Seyn und Bestehen gibt [2]. So gewähren also diese beiden Begriffe keine wirkliche Erkenntniß des unendlichen Wesens: man kann von diesem positiv nicht aussagen, was es an sich, sondern nur, was es im Verhältniß zur gewordenen Welt ist: in dieser Beziehung ist es absolute Causalität, *αἴτιον τῶν πάντων* oder *πρώτη δύναμις*. Dieß also, daß Gott absolute Ursache, Macht und Kraft ist, ist die einzig positive Bestimmung, die Plotin über sein Urwesen aufstellt; seine übrigen Aussagen sind im Grunde alle negativ.

3. Die Entstehung des Seienden.

Sofern das Urwesen absolute Macht und Kraft ist, wirkt es schöpferisch und erzeugt Anderes. Alles, was ist, ist ein Erzeugniß dieses schöpferischen Herausgehens des Urwesens aus sich selbst. Wie sich jedoch Plotin das Hervorgehen der Dinge aus Gott gedacht, und wie er dasselbe mit der vorhergegangenen Ausschließung aller Thätigkeit aus dem Begriff Gottes vereinigt hat, darüber hat er sich nur in Bildern ausgedrückt. Das Urwesen, sagt er, sei vermöge seiner Fülle gleichsam übergeflossen; wie eine Quelle Flüssen den Ursprung gebe, ohne in dieser Ausströmung sich zu erschöpfen, so habe auch das Urwesen ohne Verminderung oder Veränderung seiner Substanz die Dinge erzeugt; die Gottheit sei gleichsam eine Sonne, welche das Universum wie Lichtstrahlen ausströme. Daß sich Plotin dieser Bildersprache bedient, hat darin seinen Grund, daß er von dem Proceß der Entstehung der Welt keinen philosophischen Begriff geben konnte, da ein solcher bei seiner abstracten Gottesidee gar nicht möglich war. Eine eigentliche Emanation aus Gott ist die Welt nach plotinischer Lehre nicht: Plotin hat dieser Vorstellung, obwohl sie seinen Bildern und Gleichnissen häufig zu Grunde liegt, ausdrücklich widersprochen, und sie ist auch mit seinem Gottesbegriffe unverträglich: denn bei jeder Emanation gibt das Emittirende einen Theil seiner Substanz an das Emanirende ab, während nach Plotin bei der Erzeugung des Universums eine solche Mittheilung des göttlichen Wesens nicht stattgefunden haben kann, da er sich das Urwesen als absolut in sich selbst beschlossen und geschieden von allem Endlichen denkt. Er lehrt daher, das Abgeleitete verhalte sich zum Ersten oder zum Urwesen nicht wie

---

2) VI, 7, 41: *οὐ τοίνυν οὐδ' ἀγαθὸν αὑτῷ, ἀλλὰ τοῖς ἄλλοις. ταῦτα γὰρ δεῖται αὐτοῦ, αὐτὸ δ' οὐκ ἂν δέοιτο αὐτοῦ.*

der Theil zum Ganzen, sondern wie die Wirkung zur Ursache; das Universum sei nicht aus der Substanz des Urwesens genommen, sondern nur durch dessen wirkende Kraft hervorgerufen. Allein auch diese Ursächlichkeit des Urwesens ist mit dem plotinischen Begriffe dieses Urwesens schwer zu vereinigen; denn für die Ursache ist es Bedürfniß und Nothwendigkeit, zu wirken [3]), während das Urwesen Plotins absolut sich selbst genügend und keines Andern bedürftig seyn soll. Es bleibt durchaus unklar, wie das Erste ein Zweites erzeugen kann, ohne sich dabei zu betheiligen.

4. Die Stufenfolge des Seienden.

Das von dem Urwesen zuerst Erzeugte ist unter allem Seienden das ihm am nächsten Stehende, aber es ist bereits unvollkommener als das Erste; denn die Ursache ist immer und nothwendig vollkommener und kräftiger, als das von ihr Gewirkte. Dieser Fortgang vom Vollkommenern zum Unvollkommenern findet aber auch weiterhin statt, bis zu den niedersten Formen der Existenz herab; je weiter etwas von der ersten Ursache entfernt, durch Mittelursachen von ihr getrennt ist, desto unvollkommener ist es. Die Gesammtheit des Seienden stellt somit eine absteigende Stufenfolge dar, deren oberste Glieder allein mit dem Urwesen noch in näherer Wesensverwandtschaft stehen. Diese Stufenfolge, in welcher das Seiende entstanden ist, denkt sich Plotin so. Das erste Erzeugniß des Urwesens ist der **νοῦς**, das Denken, die Intelligenz, der Einfachheit des Einen noch näher durch ihr rein geistiges Wesen, aber bereits Unterschied und Gegensatz (Denkendes und Gedachtes), Leben und Bewegung (Denkthätigkeit) in sich enthaltend. Diese oberste Intelligenz Plotin's ist ganz der aristotelische **νοῦς**, nur von der ersten Stelle zur zweiten herabgerückt. Der von dem **νοῦς** producirte Inhalt seines Denkens sind die Ideen, die (platonischen) Urbilder alles concreten Seyns; der **νοῦς** ist nach dieser Seite der **κόσμος νοητός**, in welchem diese Ideen noch zur Einheit unter sich befaßt subsistiren; er ist der Schöpfer der idealen Vielheit der Formen, wie das Eine Schöpfer des Seyns überhaupt. Aus dem **νοῦς** geht vermöge seiner productiven Kraft, die

3) Wo das Wirken freier Entschluß ist, ist dieß allerdings nicht nothwendig: aber bei Plotin ist der Fortgang vom Absoluten zum Endlichen nicht durch einen Willensact vermittelt, sondern durch innere Nothwendigkeit herbeigeführt.

er vom Einen hat, das Prinzip des realen Lebens hervor, die Seele, und zwar zunächst die allgemeine oder Weltseele, welche aber sodann auch die von ihr erzeugten Einzelseelen in sich begreift. Die Seele ist die Grenze der intelligibeln Welt, sie ist noch in Gemeinschaft mit dem νοῦς, der seine Intelligenz an sie mittheilt, und sie sowohl die Ideen der vielen Dinge als das Ur-Eins schauen läßt; aber sie reicht bereits auch in die Sinnenwelt hinüber. Denn die Seele tritt in Verbindung mit dem letzten, unvollkommensten und hiedurch die Reihe des Existirenden begriffsgemäß abschließenden Element, mit der Materie (ὕλη), sie wendet sich in die Materie hinein, um sie nach den idealen Urbildern des κόσμος νοητὸς zu gestalten und zu formen und ihr eigenes Leben ihr mitzutheilen. Durch diese Verbindung der Seele mit der Materie entsteht die Erscheinungswelt, das durch Ordnung und Gestaltenfülle immer noch schöne, aber doch nicht wahrhaft wirkliche, in stetem Fluß und Wechsel auf und nieder wogende Abbild der intelligibeln Welt. Denn die Materie, aus welcher sie geformt wird, ist nichts Wirkliches; sie ist bloser Schein, blose Möglichkeit des Seyns, sie ist ebenso formlos, bleibender Form oder festen Seyns unfähig, ja formfeindlich, als sie für die Form empfänglich ist. Diese Auffassung der Materie als des Nichtseienden ist platonisch; nur geht Plotin darin über Plato hinaus, daß er die Materie entschieden als das Urübel (πρῶτον κακόν) faßt, als den Grund alles Schlechten und Bösen in der sinnlichen Welt und von hier aus auch in der Seele, die, an sich göttlich und gut, nur durch den Kontakt mit der Materie dem Bösen und dem Uebel anheimfallen kann.

5. Das subjective Geistesleben.

Die praktische Consequenz dieser Lehre, welche die dualistische Seite des Platonismus zur einzig maaßgebenden macht, ist die Flucht des Geistes aus der niedern sinnlichen Welt. Wie die Weltseele, so stehen auch die einzelnen Seelen in der Mitte zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Region des Daseins. Sie sind aus der Vernunftwelt, der Welt des νοῦς, ihrer eigentlichen Heimath, wo sie sich aufgehalten haben, ehe sie ins Zeitleben eintraten, herabgestiegen und ins Sinnliche eingegangen, um dasselbe zu gestalten und zu beleben. Dieses Eingehen in die Körperwelt bewirkt, daß die Seele ihres himmlischen Ursprungs vergessend an das Materielle sich

verliert, und so Gefahr läuft, in demselben unterzugehen, ihres Verbandes mit der göttlichen Welt, ihrer Reinheit, Kraft und Glückseligkeit auf immer beraubt zu werden. Die Aufgabe des Menschen kann daher nur die seyn, seiner wahren Heimath wieder zuzustreben, alles Das von seiner Seele loszulösen, was zu ihrem wahren Wesen nicht gehört, die Bande des Körperlichen mehr und mehr abzustreifen. Diese Reinigung (κάθαρσις) vom Sinnlichen, vom Thier am Menschen, ist die wahre Tugend, und Hauptsache ist daher die Enthaltsamkeit von Allem, was die Seele an die Sinnlichkeit und an den Körper fesseln kann. Durch solche Erhebung über das Sinnliche, durch das Streben nach rein geistigem Seyn und Leben wird die Seele immer fähiger, sich zum Wiedererkennen ihrer intelligibeln Natur, ihrer überirdischen Heimath, ihrer unzertrennlichen Verbindung mit dem νοῦς und durch ihn mit dem Ur-Einen emporzuschwingen; sie erlangt damit nach dem Tode des Körpers die wirkliche Rückkehr in die obere Welt, und sie gelangt, je mehr sie sich vom Einzelnen und Sinnlichen abkehrt und sich in sich selbst zurückwendet, dadurch auch schon mitten im irdischen Leben zum Schauen des Urgrunds und damit zu der durch nichts zu überbietenden Seligkeit, sich selbst als mit Gott Eins, ihres göttlichen Wesens wieder theilhaftig geworden zu wissen.

Eine wesentliche Aenderung hat die Philosophie des Neuplatonismus durch ihre spätern Vertreter von Porphyr bis Proklus nicht erfahren. Die polytheistische Vervielfältigung der Wesen und Kräfte der intelligibeln Welt, welche von diesen Spätern [4]) vorgenommen wurde, hat trotz allen Scharfsinnes, den besonders Proklus darauf verwendete, kein rein philosophisches Interesse; sie ist von eingreifender Bedeutung für die theologische Entwicklung des Neuplatonismus, aber nicht mehr für die Geschichte der Philosophie.

4) Vgl. Kirchner S. 209 ff.







